

OBRAS DE HENRI BERGSON

AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO

Segundo Bergson em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* existem duas espécies de moralidade: a compulsiva e a ideal. Existindo, também, duas espécies de religião: a popular e a dinâmica. A essas duas espécies de moral e religião correspondem duas formas de sociedade, a fechada e a aberta, e "duas espécies de alma: a escravizada e a livre". As duas fontes da moralidade e da religião são as necessidades práticas dos homens e sociedades, e o impulso idealista.

A abordagem de Bergson foi genética. A compreensão dos fenômenos investigados significa ver como eles são solicitados pelo impulso evolucionário. A contribuição do autor consistiu em sugerir que a moral e religião não podem ser entendidas em termos de uma única explicação. Os adeptos de Comte, Spencer e Marx tentaram explicar toda moral e religião como decorrência das necessidades da sociedade; Bergson acompanhou-os em boa parte do caminho mas insistiu em que, como a moral e a religião, no sentido usual, são anti-sociais deve ser-lhes atribuída uma outra fonte: a visão espiritual de homens excepcionais.

A EVOLUÇÃO CRIADORA

A *Evolução Criadora* constitui uma especulação metafísica em escala grandiosa, onde se projetam as concepções bergsonianas sobre o passado remoto e o futuro distante. Propõe temas impossíveis de verificação por qualquer dos métodos tradicionalmente aceitos e, de fato, Bergson organiza uma ofensiva geral contra os precursores e as técnicas da filosofia tradicional, insistindo especialmente na tese de que a abordagem materialista e mecanicista dominantes só pode acarretar uma representação equivocada e grosseira da realidade. O principal culpado dessa desfiguração é o próprio intelecto, porquanto só pode operar através do uso de conceitos, e os conceitos são categorias fixas, estáticas, que não podem conter a realidade fluida. Há em Bergson uma acentuada tendência antiintelectualista.

ZAHAR



EDITORES

A cultura a serviço do progresso social

FENOMENOLOGIA e Relações Sociais

Textos escolhidos de
Alfred Schutz

Organização e introdução
de Helmut R. Wagner

biblioteca de ciências sociais

ZAHAR



EDITORES

FENOMENOLOGIA E RELAÇÕES SOCIAIS

O presente volume constitui uma seleção coerente, sistemática e representativa do pensamento sociológico de ALFRED SCHUTZ.

Quando ainda vivia na Áustria, seu país natal, SCHUTZ estabeleceu as bases para uma sociologia fenomenológica e descreveu a metodologia geral para a "construção significativa da realidade social". Emigrou para os Estados Unidos em 1939 e aí se dedicou à tarefa de desenvolver uma sociologia substantiva até que a morte o surpreendeu em 1959, com 60 anos incompletos.

As contribuições básicas de SCHUTZ promanam de uma síntese crítica da fenomenologia de HUSSERL e da sociologia do entendimento de MAX WEBER. Tal síntese foi elaborada na base de que todo o conhecimento humano tem sua fonte irredutível nas experiências imediatas do indivíduo consciente e ativo.

Com efeito, a filosofia de HUSSERL, uma tentativa radical de revalorização da perspectiva racional do mundo e da iniciativa humana, e a sociologia da ação de WEBER, constituem a pedra angular do pensamento de SCHUTZ. Mas também recebeu o estímulo de outros pensadores, como BERGSON, WILLIAM JAMES, MAX SCHELER, JOHN DEWEY e GEORGE MEAD.

Embora se situasse simultaneamente nos campos da Filosofia e da Sociologia, SCHUTZ não

(continua na 2.ª aba)

990.00
117-3072

Textos escolhidos de
Alfred Schutz

FENOMENOLOGIA e Relações Sociais

BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
SOCIOLOGIA

CS 3574

Textos escolhidos de
Alfred Schutz

FENOMENOLOGIA e Relações Sociais

Organização e introdução
de **Helmut R. Wagner**



275578

ZAHAR EDITORES
RIO DE JANEIRO

Título original

Alfred Schutz on Phenomenology and Social Relations

Traduzido da edição publicada em 1970 por

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, de Chicago, Estados Unidos

Copyright © 1970 by The University of Chicago

Todos os direitos reservados.

Proibida a reprodução total ou parcial deste livro,
salvo as citações nos veículos de comunicação.

tradução de

Ângela Melin

capa de

Érico

1979

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por

ZAHAR EDITORES

Caixa Postal 207, ZC-00, Rio

que se reservam a propriedade desta versão

Impresso no Brasil

Índice

<i>Agradecimentos</i>	1
Introdução, por Helmut R. Wagner	3
A obra de Alfred Schutz; Pontos de partida; O quadro da sociologia fenomenológica de Schutz.	
I. Fundamentos da Fenomenologia	
1. Bases da Fenomenologia	33
A fenomenologia e as ciências sociais; Consciência; Experiência: corrente da consciência; Experiência significativa.	
2. O Mundo da Vida	72
O mundo da atitude natural; Situação biográfica determinada; O caráter do conhecimento prático.	
II. O Cenário Cognitivo do Mundo da Vida	
3. Interpretação Social e Orientação Individual	79
A concepção social da comunidade e do indivíduo; Perspectivas externas e internas.	
4. Meios Sociais de Orientação e Interpretação	96
Linguagem e conhecimento social; A linguagem no contexto da cultura; Signos e sistemas de signos; O significado objetivo dos sistemas de signos; Função expressiva dos signos.	
5. Atenção Seletiva: Relevâncias e Tipificação	110
Zonas de relevância; Domínios sociais de relevância; A tipificação de objetos; Nomear e tipificar.	

III. Ação no Mundo da Vida

6. Ação e Planejamento 123
 Ação, motivação e racionalidade; Antecipar e projetar.
7. Liberdade, Escolha e Interesse 143
 Ação e escolha; Escolha e interesse; Ação intencional; Possibilidades problemáticas.

IV. O Mundo das Relações Sociais

8. Relações Interativas 159
 Intersubjetividade e compreensão; Relacionamento do nós; Observação social.
9. Comunicação entre Pessoas 196
 Veículos de pensamento; Apreensão; Três tipos de signos; Comunicação oral; Expressão gesticulada; Comunicação musical.
10. Relações Sociais Indiretas 213
 Relacionamentos mediatos; Predecessores e sucessores.
11. Distribuição do Conhecimento 231
 Conhecimento incompleto e fragmentário; Distribuição social do conhecimento.

V. Reinos da Experiência

12. Transcendências e Realidades Múltiplas 241
 A experiência da transcendência; As raízes do simbolismo; Províncias do significado; Mundo de fantasias; Província do raciocínio científico.

VI. A Província da Sociologia

13. Sociologia Interpretativa 261
 Observação, conceitualização, tipos ideais.
14. Investigações Sociológicas 289
 Igualdade e oportunidade.
- Epílogo: Ciência Social Faz Sentido 308
- Glossário de Termos Seleccionados 310
- Bibliografia dos Escritos de Alfred Schutz 317

Como organizador deste volume, desejo expressar meus sinceros agradecimentos pelo auxílio e apoio que recebi durante os vários estágios de sua preparação. Em primeiro lugar, sou grato ao Professor Morris Janowitz por sugerir a inclusão de um volume sobre Alfred Schutz na série "A Herança da Sociologia" e por confiar-me a tarefa de organizá-lo. O "Committee on Faculty Research" do "The Colleges of the Seneca" em muito facilitou meu trabalho preparatório, em 1968, através de uma bolsa de verão. A execução deste projeto, contudo, teria sido impossível sem o apoio contínuo da Sr.^a Ilse Schutz. Aprovando a publicação planejada de uma seleção de textos de seu marido pela University of Chicago Press, ela ajudou o meu trabalho de organização deste volume através de valiosos conselhos e importantes informações, além de me ceder vários manuscritos inéditos de Alfred Schutz. À parte isso, foi de grande eficiência no difícil e longo processo de desemaranhar as complicações relativas a direitos autorais internacionais, que atrasaram por um tempo considerável a apresentação deste livro. Por tudo isso, fico-lhe profundamente agradecido.

HELMUT R. WAGNER

Introdução

A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA SOCIOLOGIA

1. A Obra de Alfred Schutz

PARA UMA SÍNTESE DE SOCIOLOGIA E FENOMENOLOGIA
Os textos de Alfred Schutz constituem a estrutura de uma Sociologia baseada em considerações fenomenológicas. Schutz não foi o primeiro pensador a tentar tal síntese, mas foi o primeiro a fazê-lo de maneira sistemática e abrangente. Utilizou, nessa tarefa, um profundo conhecimento da Filosofia de Edmund Husserl. Filosofia essa que representou uma ruptura radical em relação aos modos anteriores de filosofar. Ele confrontou essa Filosofia não com a Sociologia como um todo, mas com uma visão sociológica que, à sua maneira, marcou também um ponto de partida radical: a Sociologia da Ação e Compreensão de Max Weber.

O primeiro e mais importante trabalho de Schutz, publicado em 1932, chamava-se *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, "a construção significativa da realidade social". Mereceria o subtítulo "Husserl e Weber". A obra desses dois homens formou as bases do pensamento de Schutz. O estímulo, daí em diante, veio de muitas fontes. Sobressaem, dentre elas, na fase inicial de Schutz, a obra de Henri Bergson, William James e Max Scheler e, em sua fase posterior, a de John R. Dewey, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley e William I. Thomas.

Schutz colocou-se simultaneamente nos campos da Filosofia e da Sociologia. Mas não desenvolveu uma "Sociologia Filosófica" como um campo dentro de um sistema mais amplo da Sociologia, como haviam feito, antes dele, Georg Simmel e Max Scheler, por exemplo. Em vez disso, superou essas tentativas no esforço a que dedicou toda a sua vida de criar os fundamentos de um sistema completo e auto-suficiente de pensamento e procedimento sociológicos.

NOTA BIBLIOGRÁFICA. Alfred Schutz nasceu em Viena em 1899 e morreu em Nova York em 1959. Serviu no exército austro-húngaro durante a Primeira Grande Guerra e estudou Direito e Ciências Sociais em Viena. Seus professores mais importantes foram Hans Kelsen (Direito), Ludwig von Mises (Economia), Friedrich von Wieser e Othmar Spann (Sociologia). Durante seus anos de estudo, veio a interessar-se profundamente pelo trabalho de Max Weber e de Edmund Husserl. Depois da publicação de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, conheceu pessoalmente Edmund Husserl, visitando-o freqüentemente. A correspondência entre os dois homens só cessou com a morte de Husserl. Este o convidou para seu assistente na Universidade de Friburgo, oferta que Schutz declinou com relutância, devido a outras obrigações.

Em 1938, com a ameaça de ocupação da Áustria por Hitler, Schutz emigrou para Paris. Um ano depois chegou aos Estados Unidos, onde entrou para a University in Exile, de Alvin Johnson, depois rebatizada Congregação da New School for Social Research. Exceto nos últimos anos de vida, Schutz sempre acumulou as atividades de empreendimentos acadêmicos e de um cargo, na área dos negócios, que lhe exigia tempo integral. Nos anos em Nova York, teve a oportunidade de entrar em contato com discípulos de Husserl, tais como Dorion Cairns, Aron Gurwitsch, Marvin Farber e Felix Kaufman, e com representantes da tradição sociológica germânica, como Carl Mayer, Albert Salomon e Kurt Wolff. Juntamente com Marvin Farber, fundou a International Phenomenological Society e entrou para o quadro redatorial da revista *Philosophy and Phenomenological Research* no seu início, em 1941. Contribuiu com vários artigos para essa revista, assim como para a *Social Research*, dirigida por Alvin Johnson na New School, e para outras revistas e simpósios. Seus preparativos para uma apresentação sistemática e definitiva do que ele considerava serem as estruturas do mundo da vida cotidiana e do sistema de relevâncias nele existente foram interrompidos por uma morte prematura.

OS TEXTOS DE SCHUTZ *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, recentemente traduzido para o inglês com o título de *The Phenomenology of the Social World (A Fenomenologia do Mundo Social)*, foi o único estudo que Schutz publicou enquanto ainda vivia na Europa. Nos Estados Unidos foi que

começou sua carreira de escritor propriamente dita, com o ensaio "Phenomenology and the Social Sciences" ("A Fenomenologia e as Ciências Sociais"). Ao todo, publicou trinta e dois títulos, a maioria deles originalmente escrita em inglês, e alguns em francês, alemão ou espanhol. Outros quatro ensaios foram publicados postumamente. Entre 1962 e 1966, surgiram os três volumes de *Collected Papers (Textos Reunidos)*, contendo a maior parte de seus escritos desde 1940.¹

Na época da preparação deste volume, ainda não havia sido publicado integralmente um dos ensaios de Schutz. Escrito em 1940, com o título de "Parsons' Theory of Social Action" ("A Teoria da Ação Social de Parsons"), era uma avaliação crítica de *The Structure of Social Action (A Estrutura da Ação Social)* de Talcott Parsons. Depois de muitas discussões e de uma troca de cartas com Parsons, Schutz decidiu abster-se de publicar o ensaio, mas a parte de conclusão do trabalho apareceu um ano após a sua morte com o título de "The Social World and the Theory of Social Action" ("O Mundo Social e a Teoria da Ação Social").

O Professor Thomas Luckmann, da Universidade de Frankfurt, preparou uma edição do trabalho final de Schutz, baseado nos elaborados esboços, notas e instruções escritas do próprio Schutz. Intitula-se *Die Strukturen der Lebenswelt*. Um grande segmento desse estudo, ao qual o próprio Schutz deu a forma final, é chamado "The Problem of Relevance" ("O Problema da Relevância").

CONTEÚDO E FORMA DO TRABALHO DE SCHUTZ Como pensador, Schutz tinha um único propósito, o de estabelecer os fundamentos de uma Sociologia Fenomenológica. Em termos de conteúdo, seus escritos formam um todo inter-relacionado. Em sua primeira publicação foram delineadas as preocupações de toda a sua vida; ela continha os temas básicos e colocava os problemas da maioria dos seus textos posteriores. Esses últimos são essencialmente elaborações, modificações ocasionais, esclarecimentos e prolongamentos de sua posição inicial. Tal consistência interna é ainda mais notável, posto que os fundamentos do trabalho de Schutz foram propostos na região germano-austriaca

¹ Encontra-se, no final deste volume, uma bibliografia completa dos escritos de Schutz.

antes da Primeira Guerra Mundial e reafirmados durante e depois de um processo pessoal de adaptação, nos Estados Unidos, à vida cotidiana, às atividades de negócios e ao trabalho acadêmico.

Na forma, os textos americanos de Schutz consistem em ensaios, independentes um do outro. Alguns são sistemáticos e vão direto ao centro das preocupações do autor; outros contêm demonstrações empíricas de certas concepções fenomenológicas; outros, ainda, justapõem idéias de outros escritores às considerações do próprio Schutz; e outros, finalmente, são explicações dos fundamentos filosóficos de seu trabalho. A falta de coerência externa, nesse conjunto de textos, é fruto das condições de trabalho de Schutz. Seu exigente cargo, como executivo, só lhe permitia ser filósofo nas horas vagas. Esse fato por si só explica o caráter fragmentário de seus textos americanos. As falhas desse procedimento, que ele escolheu como única alternativa ao silêncio total, foram agravadas pelo fato de que ele não podia escrever para um público específico. Em várias ocasiões, enfrentou audiências de fenomenologistas consagrados, de filósofos em geral, de público intelectual mais diverso, de professores de várias disciplinas, de cientistas sociais em geral e, em particular, de sociólogos. Schutz nunca supôs que suas conferências e textos, individualmente, pudessem ter um efeito imediato para quem quer que fosse, a não ser para um pequeno número de acadêmicos e estudantes com idéias parecidas. Não pôde, assim, evitar as várias repetições que se encontram no conjunto de seus textos. Como a maioria de suas audiências não estava familiarizada com os fundamentos da Fenomenologia, Schutz sentia-se forçado a resumir-los antes de falar de qualquer tópico específico. Como um todo, os seus ensaios reunidos dão a impressão de que ele estava constantemente engajado na propagação da visão fenomenológica. Somente dessa maneira é que ele podia esperar ser ouvido sem ser mal interpretado.

ROTEIRO DOS TEXTOS SELECIONADOS O objetivo deste livro é oferecer uma *apresentação sistemática* dos pensamentos de Schutz na medida em que são relevantes para a Sociologia. Foram selecionadas seqüências coerentes do seu livro *The Phenomenology of the Social World* e de cerca de vinte de seus ensaios. Essas seqüências foram arranjadas e combinadas por assunto, indiferentemente da fonte, para reduzir ao mínimo as

repetições, reunir abordagens dispersas de um mesmo assunto e representar toda a extensão do pensamento do autor.²

Não estão incluídos aqui os trabalhos técnicos sobre a Fenomenologia, propriamente dita, e suas exposições críticas de alguns escritos essencialmente filosóficos de pensadores como Max Scheler, Jean-Paul Sartre e outros. Os textos escolhidos de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* são dados segundo a tradução inglesa de George Walsh e Friedrich Lehnert; os textos escolhidos dos ensaios foram tirados das publicações originais.

II. Pontos de Partida

BASES FENOMENOLÓGICAS Em seu primeiro estudo, Schutz confrontou Max Weber com Edmund Husserl. Já que seria difícil compreender Schutz sem saber alguma coisa sobre esses dois homens, suas posições serão rapidamente discutidas.

A meta final de Husserl era a criação de uma Filosofia sem pressuposições. Seu ponto de partida irredutível são as experiências do ser humano consciente, que vive e age em um "mundo" que ele percebe e interpreta e que faz sentido para ele. Para lidar com esse mundo, ele utiliza um modo de intencionalidade espontâneo, em termos intelectuais, mas ainda assim ativo: não há fase ou aspecto da consciência humana que surja de si e por si próprio; consciência é sempre consciência de alguma coisa. As formas de consciência estão ligadas ao conteúdo das experiências. Experiência é atenção "dirigida" para objetos, reais ou imaginários, materiais ou ideais; e todos esses objetos são "intencionados". Esse é um "processo imanente de toda experiência"; o objeto é construído de modo aperceptivo na síntese de diferentes perspectivas das quais o objeto é de fato visto ou posteriormente lembrado de maneira tipificada.

Esse fato pode ser compreendido reflexivamente; e a Fenomenologia é extraída dessa reflexão. Seu primeiro passo é eliminar todas as noções preconcebidas com relação à natureza última desses objetos e dessa realidade de que se ocupa a consciência humana. Husserl insistia em que se partisse de uma "suspensão

² O texto completo da maior parte dos ensaios de Schutz pode ser encontrado nos três volumes de *Collected Papers*. Ver a Bibliografia, no final deste volume.

da crença" no "mundo exterior", quer como é ingenuamente visto por um indivíduo qualquer na vida cotidiana, quer o que é sofisticadamente interpretado por filósofos ou cientistas. A "realidade" desse mundo exterior não é confirmada nem negada; em vez disso, é "colocada entre parênteses" num ato de "redução fenomenológica". Depois de eliminadas todas as suposições ontológicas, o que sobra são os processos da consciência humana e seus "objetos intencionados". A esta altura, esses últimos já não são considerados como objetos no mundo exterior, mas como "unidades" de "sentido" ou "significado" no "mundo interior" do indivíduo consciente. A redução psicológica, então, faz do "mundo" da experiência humana um mundo de "aparências" aperceptivas na mente humana, com os seus significados intencionados correspondentes. Essa preocupação central com a experiência subjetiva tem dois lados: atenta para os processos conscientes da própria experiência, para o "noético"; e trata daquilo que é o objeto da experiência, o "noemático".

Husserl não limitou a redução fenomenológica ao nível empírico-psicológico. Os resultados obtidos nesse nível são submetidos a um segundo processo de redução; são "expurgados de todo elemento empírico e psicofísico". Ignorando-se o "lado fático dos fenômenos", descobre-se o "*eidos*" das formas *a priori* de experiência. Com ele, constitui-se a "fenomenologia eidética": "A redução fenomenológica revela os fenômenos da experiência interior real; a redução eidética a essência das formas que compõem a experiência psíquica".

Finalmente, Husserl somou a esses o último nível, o da "Fenomenologia Transcendental", colocando entre parênteses não só o mundo exterior, mas também a consciência individual. Ele esperava assim ver-se "face a face com a estrutura suprema da consciência". No entanto, não precisamos preocupar-nos aqui com essa tentativa. Sua importância é remota para a Sociologia Fenomenológica de Schutz. Por outro lado, não se pode exagerar a importância da Psicologia Fenomenológica de Husserl para esta Sociologia.

A Psicologia Fenomenológica de Husserl estende-se para além das fronteiras da consciência individual. Ocupa-se da intersubjetividade bem como da subjetividade. Daí ele sugerir que "uma semelhante 'colocação entre parênteses' de objetivo e a descrição do que então 'aparece' (noema em noese) podem ser feitas com a 'vida' de outro eu, que representamos para nós mes-

mos; o método 'reduutivo' pode estender-se da própria experiência de alguém para a experiência, de um indivíduo, de outros eus". Husserl chegou a falar de uma "redução intersubjetiva" de uma "consciência comum" "àquilo que une as consciências individuais" na "unidade fenomenológica da vida social". Para não ser mal interpretado, ressalva que "o intersubjetivo, fenomenologicamente reduzido e concretamente apreendido, é visto como uma 'sociedade' de 'pessoas' que compartilham uma vida consciente". Nossa consciência de outros eus "nos oferece mais que uma duplicação do que encontramos na nossa própria consciência, pois estabelece a diferença entre 'si próprio' e 'outro', que experimentamos, e nos apresenta as características da 'vida social'". Resulta daí uma nova tarefa: "revelar as intenções de que consiste a 'vida social'". "O fenomenologista deve examinar não só a 'experiência de si próprio do eu', mas também 'a experiência, que dela deriva, de outros eus e da sociedade'".

O que Husserl indicou aqui não é outra coisa senão a tarefa a que se dedicou Alfred Schutz ao procurar fundamentos fenomenológicos para a "Sociologia da Ação e Compreensão" que Max Weber promulgou nas últimas décadas de sua vida.³

BASES SOCIOLOGICAS Weber esboçou a sua teoria num conjunto de afirmações paradigmáticas que somente após a sua morte foi publicado em sua forma final.⁴ Começou por definir a Sociologia como "uma ciência que tenta compreender de modo interpretativo a ação social e através disso explicá-la causalmente em termos de curso e efeitos". Ação é conduta humana que pode consistir em atividades físicas palpáveis, em atividades da mente, em falta de ação deliberada, ou em tolerância intencional das ações dos outros. Em todos os casos, porém, a conduta humana só é considerada ação quando e na medida em que a pessoa que age atribui à ação um significado e lhe dá uma

³ Para uma exposição do próprio Husserl sobre sua Filosofia, ver seu artigo "Phenomenology" na *Encyclopaedia Britannica*, 14.^a edição, vol. 17 (edição de Chicago, 1946), pp. 699-702. Os trechos citados acima pertencem a tal artigo.

⁴ *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3.^a edição (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947), parte 1, cap. 1, "Soziologische Grundbegriffe", pp. 1-30. Decidimos trabalhar com base no original alemão em vez de usar a tradução de Henderson-Parsons, ou outra qualquer, já que nenhuma delas está livre de alterações ocasionais de significado.

direção que, por sua vez, pode ser compreendida como significativa. Essa conduta intencionada e intencional torna-se social quando é dirigida à conduta de outros. Isso, em resumo, é a concepção de Weber do significado subjetivo como critério de importância fundamental para a compreensão da ação humana. Foi essa concepção que fez Schulz ver na teoria da ação de Weber uma ponte que lhe permitiria passar do reino da Fenomenologia para o da Sociologia.

Weber insistia em que a Sociologia basicamente ocupa-se, ou pelo menos deveria ocupar-se, do significado subjetivo da conduta social. Mas ele usou o termo *significado subjetivo* com mais de um sentido: designou com ele o significado que o próprio ator atribui à sua conduta e também o significado que a Sociologia imputa à conduta de um ator observado. No último caso, viu mais duas possibilidades: ou o sociólogo tenta encontrar o que seria uma média típica do significado que um número razoável de pessoas atribui ao mesmo tipo de ação; ou constrói um tipo extremo ou ideal de tal conduta, mostrando suas características em condições "puras". Essencialmente, qualquer tipo ideal de ação baseia-se na suposição de uma conduta estritamente racional por parte do ator ideal típico. Weber interessou-se principalmente pela "ação racional", não por achar que seja o tipo mais freqüente de conduta humana, mas por ser o mais acessível à análise de quem observa. No entanto, admitiu mais dois tipos: a conduta tradicional, que segue as linhas do costume, e o comportamento irracional, na verdade uma categoria esquecida, que ele não chegou a analisar adequadamente.

O famoso conceito de Weber de *Verstehen*, ou compreensão, está estreitamente ligado à sua teoria da conduta subjetivamente significativa, designando, na realidade, nada mais que a compreensão de tal conduta subjetivamente significativa por outra pessoa, geralmente um sociólogo. A compreensão pode ser empática ou racional. Mas, como sociólogo, ele interessou-se principalmente pela compreensão racional. Tal compreensão pode advir da observação direta de um ator e assim constituir uma "compreensão real". Ou pode basear-se em motivações subjacentes na ação observada; nesse caso, é uma "compreensão explicativa". Um motivo nada mais é que um "contexto de significado" que aparece como a "razão" para a conduta humana, antes de tudo para o próprio ator e, secundariamente, para o sociólogo que observa. Ao atentar para os motivos, o sociólogo está envolvido com a interpretação através das motivações.

Segundo Weber, os sociólogos podem falar de duas maneiras da validade dos resultados obtidos com respeito aos conceitos de significado subjetivo e motivação. A interpretação motivacional de uma ação é "evidente em termos de significado", mas não é correta em termos causais. Porém, torna-se "adequada em termos causais" quando o sociólogo se convence da existência da possibilidade de que uma determinada sequência de comportamento significativo, desempenhada por um número razoável de pessoas em várias ocasiões diversas, vá sempre, ou freqüentemente, ocorrer da mesma maneira. Não se pode estabelecer nenhuma lei causal de conduta humana; o sociólogo trabalha, na melhor das hipóteses, com "possibilidades típicas" de que determinados conjuntos de fatos observáveis levarão a determinados cursos de ação social.

De acordo com esse postulado, Weber definiu o relacionamento social como a conduta de diversas pessoas que, conforme um dado contexto de significado, se dirigem e orientam umas com relação às outras; existe "completa e exclusivamente" quando a ação social ocorre de uma maneira significativa previsível.

SÍNTESE CRÍTICA Schutz logo compreendeu a importância das teorias de Husserl e de Weber, e nunca hesitou em sua convicção de que os dois haviam apresentado questões fundamentais nesse campo. No entanto, submeteu a um longo e trabalhoso exame cada uma dessas concepções e soluções individuais, revelando assim o engenho e a importância de algumas, a necessidade de revisão e desenvolvimento de outras e a insuficiência de outras ainda.⁵

Assim, após longos anos de estudos intensivos das últimas publicações de Husserl, Schutz chegou à conclusão de que as repetidas tentativas de Husserl de solucionar "o problema da intersubjetividade" ao nível da Fenomenologia Transcendental tinham fracassado. Além disso, chegou à conclusão de que Husserl "não estava a par dos problemas concretos das Ciências Sociais", fato que muito o prejudicava quando lidava com relações sociais e grupos sociais.⁶ Como sociólogo, Schutz tinha competência não

⁵ A teoria da ação, de Weber, foi expressa num esboço paradigmático, com um mínimo de informações; as concepções de Husserl foram desenvolvidas com esforço, em análises detalhadas, altamente técnicas, sem que com isso sempre levassem a conclusões definidas.

⁶ Ver item 1959c da Bibliografia, p. 88.

só para localizar como também para superar essas falhas, desenvolvendo alguns conceitos rudimentares de Husserl de modo a transformá-los nos alicerces de uma teoria sociológica do mundo social. No curso desse empreendimento, fez várias contribuições importantes, especialmente no tratamento que deu aos fenômenos de tipificação na esfera da vida cotidiana. Conseguiu, afinal, desfazer o nó górdio que era o problema da intersubjetividade de um modo tão engenhoso quanto simples.

Estudando Weber profundamente, e de certo modo definitivamente, Schutz reconheceu, em seu primeiro estudo, o brilho bem como as falhas da fundamental, mas ainda assim excessivamente condensada, teoria da ação social do famoso sociólogo alemão. Weber nunca chegou a aprofundar-se nos problemas gerais de método e teoria além do exigido pelo seu próprio trabalho, também substancial. Dessa forma, operava com suposições tácitas, as quais pediam elas próprias investigação sistemática, e usava seus termos fundamentais em diferentes sentidos, sem analisar as diferenças de sua aplicação em níveis diferentes de raciocínio sociológico.

A crítica de Schutz a Weber não resultou em refutação de nenhum dos postulados básicos deste último. Constituiu, em vez disso, esclarecimentos, exposição de significados obscuros, desenvolvimento de certos conceitos além do ponto onde Weber parou sua análise e estabelecimento dos diferentes significados que alguns conceitos assumiam quando usados em contextos diferentes. Nesse sentido, Schutz simplesmente desenvolveu conceitos weberianos na direção indicada pelo próprio Weber. Mas, acrescidas dos conhecimentos provindos da Psicologia Fenomenológica, as análises de Schutz de conceitos tais como ação subjetivamente significativa, compreensão através de observação e motivação, interpretação subjetiva e objetiva transformaram-se em importantes contribuições para a Sociologia interpretativa, que tem suas raízes no trabalho de Weber, mas que cresceu muito a partir daí.⁷

Em função de seus pontos de partida mais fundamentais, o trabalho de Schutz pode ser considerado uma síntese de Husserl e Weber. Mas essa síntese foi realizada através de longos processos de seleção, adaptação e modificação de componentes relevantes das teorias de ambos, resultando não numa simples recom-

⁷ O elogio crítico de Schutz a Weber encontra-se em *The Phenomenology of the Social World*, especialmente nos capítulos 1, 4 e 5.

binação desses componentes, mas na sua transformação nas bases de uma teoria fenomenológico-sociológica auto-suficiente.

III. *O Quadro da Sociologia Fenomenológica de Schutz*

As seleções incluídas no presente volume deveriam falar por si. Entretanto, são apenas partes de ensaios ou capítulos mais longos, e as matérias que aparecem sob um mesmo título às vezes provêm de fontes diferentes. Elas nem sempre trazem uma introdução própria, e as transições de umas para as outras não são necessariamente explícitas. A título de assistência ao leitor, segue-se um esquema do pensamento básico de Schutz, acompanhando a ordem em que seus textos são apresentados neste livro.

O CAMPO DE AÇÃO DO PENSAMENTO DE SCHUTZ O conteúdo das idéias e concepções de Schutz pode ser subdividido em cinco tópicos principais: os fundamentos fenomenológicos para o tipo de Sociologia que ele visava estruturar (parte I deste volume); a estrutura e o funcionamento da consciência humana e suas ramificações sociais (partes II e III); a estrutura e o funcionamento do mundo social como um conjunto de construções mentais e suas duplas raízes na experiência individual e nos padrões preestabelecidos de relacionamentos sociais (parte IV); as características de diferentes domínios da experiência humana (parte V); e os fundamentos teóricos conceituais, assim como os metodológicos, de uma Sociologia de orientação fenomenológica (parte VI).

O esquema a seguir delinea esses tópicos e suas principais subdivisões na forma e sequência usadas neste volume.

I. *Fundamentos da Fenomenologia*

1. Exposição e aprovação de grande parte das concepções fenomenológicas de Husserl, especialmente daquelas de relevância para as Ciências Sociais.
2. Exposição e desenvolvimento da concepção do Mundo da Vida, concepção essa fundamental na abordagem fenomenológica da Sociologia.

II. O Cenário Cognitivo do Mundo da Vida

3. Discussão da experiência subjetiva na vida diária e interpretação do mundo que surge dela.
4. Análise dos meios de orientação e interpretação dados pela sociedade de que dispõe o indivíduo na vida cotidiana.
5. Investigação dos fatores responsáveis pela escolha de aspectos vivenciados do ambiente, nos quais a atenção se concentra, e das esferas e sistemas de relevância, inclusive, principalmente, os processos de tipificação e a aplicação dos tipos conceituais.

III. Ação no Mundo da Vida

6. Desenvolvimento de uma teoria subjetiva da ação humana, onde ela é vista como um processo fundamentado em funções de motivação, tais como "razões" e "objetivos", e guiado por antecipações na forma de planejamento e projeção.
7. Esclarecimentos sobre os problemas de volição, escolha, liberdade e determinismo dentro do contexto da ação humana.

IV. O Mundo das Relações Sociais

8. Análise de relacionamentos interativos que resultam de processos intersubjetivos expressos nas "relações do Nós".
9. Investigação dos processos intersubjetivos de comunicação "face a face" entre os semelhantes, considerando, em especial, as formas linguísticas desses processos.
10. Exposição das características de relacionamentos sociais indiretos entre contemporâneos anônimos e de ligações sociais entre contemporâneos e seus predecessores, de um lado, e sucessores, de outro.
11. Tratamento dos problemas da distribuição social do conhecimento.

V. Reinos da Experiência

12. Desenvolvimento da concepção de William James de realidades e universos múltiplos, numa teoria que abrange as diversas províncias de significado, focalizando a justaposição da realidade principal da vida diária com as províncias de significado dos sonhos e fantasias, de um lado, e as da cognição científica, de outro.

VI. A Província da Sociologia

13. Exposição das raízes do raciocínio sociológico e da metodologia sociológica no mundo da vida cotidiana. Desenvolvimento de procedimentos metodológicos básicos para sociólogos, concentrado na formação de conceitos em geral, em procedimentos de tipificação em particular e na combinação de ambos para a construção de tipos ideais.
14. Aplicação da abordagem fenomenológica a áreas de investigação e a tópicos sociológicos específicos.

i) FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS A fenomenologia se ocupa da realidade cognitiva incorporada aos processos de experiências humanas subjetivas. Ao estabelecer para a sua Filosofia quadros de referência correspondentes, Husserl desenvolveu um número considerável de conceitos. A maioria deles apresenta dificuldades para o leitor que não está habituado aos modos de raciocínio muito pouco convencionais da Fenomenologia. Portanto, Schutz cuidou de explicar cuidadosamente os conceitos de Husserl relevantes para seus próprios estudos. O grupo de seleções de textos que abre o livro⁸ é uma constatação da significância de Husserl para a Sociologia, seguida dos conceitos fenomenológicos de Schutz, sociologicamente fundamentais, de consciência, experiência, significado, conduta, "atenção à vida" e "ação no mundo exterior".

Nesse contexto, Husserl não figura como o único criador das bases da Fenomenologia; Henri Bergson e William James aparecem como contribuidores independentes. Ainda em 1889, Berg-

⁸ Ver cap. 1 deste livro.

son publicou suas primeiras investigações sobre a natureza da experiência do tempo: a *durée*, ou "tempo interior", da experiência subjetiva, em oposição ao "tempo exterior", ou "tempo cósmico", medido pelos relógios. James, um ano depois, contribuiu com suas explorações não menos fundamentais sobre a "corrente de consciência", o fluxo de pensamentos, noções e expressões internas, com suas "orlas" ou "halos" de associações e emoções; o processo real de vivência da consciência, tão distante da precisão de uma proposição silogística quanto a *durée* de Bergson do tique-taque de um metrônomo.⁹

Como experiência sempre é experiência de alguma coisa, em vez de falar de experiência vamos tratar do conteúdo da experiência.¹⁰ De acordo com Husserl, todas as experiências diretas de seres humanos são experiências em, e de, seu "mundo da vida"; elas o constituem, são dirigidas a ele, são testadas nele. O mundo da vida é simplesmente toda a esfera das experiências cotidianas, direções e ações através das quais os indivíduos lidam com seus interesses e negócios, manipulando objetos, tratando com pessoas, concebendo e realizando planos.

Schutz focalizou esse mundo da vida de vários ângulos. Primeiro, analisou a "atitude natural" que ajuda o homem a operar no mundo da vida: uma postura que reconhece os fatos objetivos, as condições para as ações de acordo com os objetos à volta, a vontade e as intenções de outros com quem se tem de cooperar ou lidar, as imposições dos costumes e as proibições da lei, e assim por diante. Essa postura é essencialmente pragmática, acima de tudo utilitária e, supostamente, "realista".

Em segundo lugar, Schutz estudou os principais fatores determinantes da conduta de qualquer indivíduo no mundo da vida. Qualquer momento da vida prática de um homem não se esgota numa situação específica, contendo limitações, condições e oportunidades com relação a seus objetivos; tal situação é apenas um episódio na corrente de sua vida. Sua posição dentro dela é a de uma pessoa que atravessou toda uma longa cadeia de experiên-

cias de vida anteriores. Tanto o conteúdo como a sequência dessas experiências são exclusivos dele. O indivíduo se encontra (em qualquer momento) numa "situação biográfica determinada". Assim, subjetivamente, duas pessoas jamais poderiam vivenciar a mesma situação da mesma forma. Acima de tudo, cada uma chegou a essa situação atual tendo em mente seus próprios propósitos e objetivos e a avaliação de acordo com isso; e esses propósitos e a avaliação correspondente estão enraizados no seu passado, na história singular de sua vida.

Em terceiro lugar, Schutz ocupou-se dos meios através dos quais um indivíduo se orienta nas situações da vida, da "experiência que armazenou" e do "estoque de conhecimento que tem à mão". Ele não pode interpretar suas experiências e observações, definir a situação em que se encontra, fazer planos, nem para os próximos minutos, sem consultar seu próprio estoque de conhecimento. Schutz mostrou que esse "estoque" é estruturado de vários modos. Em qualquer situação dada, alguns de seus elementos são muito relevantes; outros mais marginais; e outros, ainda, irrelevantes. Por outro lado, certos itens desse estoque de conhecimento podem ser precisos e distintos; outros vagos e obscuros. Como um todo, o estoque de conhecimento de um indivíduo não está absolutamente livre de incoerências e contradições. Desde que esses elementos incoerentes e contraditórios não venham à tona na mesma situação, o indivíduo pode permanecer tranquilamente inconsciente deles. Essa mesma inclinação pragmática evita que o indivíduo, enquanto permanece em "atitude natural", procure um conhecimento claro, sistemático e lógico, sobre qualquer coisa, além daquele conhecimento que é necessário para a realização de suas operações e planos práticos, o qual, freqüentemente, assume um caráter de rotina.

ii) O CENÁRIO COGNITIVO DO MUNDO DA VIDA De acordo com a teoria fenomenológica, cada indivíduo constrói o seu próprio "mundo". Mas o faz com o auxílio de materiais e métodos que lhe são oferecidos por outros: o mundo da vida é um mundo social que, por sua vez, é preestruturado para o indivíduo. Procedemos, assim, à análise de Schutz desse jogo entre os esforços do indivíduo para compreender o mundo social à sua volta e a preestruturação cognitiva própria desse mundo.¹¹

⁹ O *Essai sur les données immédiates de la conscience*, de Henri Bergson, foi publicado em 1889. Os volumes de William James, *The Principles of Psychology*, o seguiram, em 1890, contendo o capítulo "The Stream of Thought". O primeiro estudo verdadeiramente fenomenológico de Edmund Husserl, o segundo volume de seu *Logische Untersuchungen*, apareceu em 1901. Esses três estudos conseguiram, finalmente, igual importância para o desenvolvimento de uma abordagem fenomenológica do campo da Sociologia.

¹⁰ Ver cap. 2 deste livro.

¹¹ Ver cap. 3 deste livro.

O indivíduo toma o mundo social à sua volta como um pressuposto, assim como a existência e uso ou recusa dos objetos naturais ou animais encontrados no seu ambiente natural. Esse mundo, então, lhe é dado. E, com ele, são dadas as interpretações dos múltiplos fenômenos, relacionamentos, etc., do mundo social, conforme desenvolvidas pelo "grupo interno" cultural. O total dessas interpretações forma a "concepção relativamente natural do mundo", que, por sua vez, baseia-se num "mito central".¹² Essa visão do mundo contém não só a interpretação mais geral do lugar da comunidade entre outras comunidades humanas, e com relação aos reinos da natureza, do cosmo e do sobrenatural, como também a dos muitos costumes e normas que regulam a conduta humana e mais as muitas receitas de comportamento prático nos campos sociais e também nos técnicos. No entanto, enquanto para sociólogos como Sumner e Durkheim toda essa superestrutura social funciona como um mecanismo determinista e coercitivo, Schutz realçou o significado subjetivo da participação da pessoa em sua comunidade. Esse significado é produto dos esforços do indivíduo para alcançar uma definição de seu próprio lugar, de seu papel geral dentro da comunidade e, especialmente, dentro dos vários subgrupos a que pertence. Dessa forma, Schutz mostrou que mesmo as idéias culturais mais estereotipadas socialmente só existem nas mentes dos indivíduos que as absorvem, interpretam-nas em função de suas próprias situações de vida, com um matiz pessoal que os antropólogos que as descrevem freqüentemente ignoram.

A questão, portanto, é como as múltiplas interpretações particulares dos que compõem a "concepção relativamente natural do mundo", em qualquer comunidade cultural, convergem para uma visão comum do mundo. Schutz enfatizou que essa unidade de visão depende, antes de tudo, da crença por parte dos membros da comunidade de que compartilham suas concepções do mundo. Em segundo lugar, depende de seu uso das mesmas expressões e formulações padronizadas quando aplicam ou expli-

¹² Schutz tomou a primeira dessas expressões de William Graham Sumner e a terceira de Robert M. MacIver. A segunda é do filósofo alemão Max Scheler, que falou de *relative-natürliche Weltanschauung*, uma expressão mais ou menos equivalente ao "ethos" ou "visão do mundo" dos antropólogos americanos. Em sua tradução da expressão, Schutz usou alternadamente as expressões "concepção do mundo" e "aspecto do mundo". Nesta introdução só se usa a primeira versão.

cam essas concepções. Nesse sentido, segundo Schutz, o grupo interno estabelece, e mantém, uma auto-interpretação coletiva que representa a concepção comum, interna, da comunidade. Os membros de qualquer comunidade cultural vizinha têm a sua própria "concepção relativamente natural do mundo" e só vêem a primeira comunidade de fora. Sua própria comunidade, por sua vez, é vista de fora por seus vizinhos. Assim, a visão "externa" de outras comunidades torna-se parte da "concepção relativamente natural do mundo" de qualquer grupo interno.

Mais uma vez Schutz trouxe essas considerações de volta ao nível do significado subjetivo. Num estudo revelador, "The Stranger" ("O Estranho"),¹³ analisou os problemas de orientação e adaptação que afetam a pessoa que, tendo crescido numa comunidade cultural, é transferida para outra. Ela chega com um quadro "externo" fixo da comunidade que a recebe e descobre que isso não lhe impede de ficar desorientada, as suas antigas noções relativas à conduta diária revelam-se em grande parte inúteis. Ela é, assim, forçada a, primeiro, observar os modos de vida da comunidade que a recebe e, depois, a reconstruir, um por um, pelo menos os conjuntos de regras básicos para a conduta prática, sem os quais lhe seria impossível a vida cotidiana. A recepção pelos membros da nova comunidade, por outro lado, reflete, "de fora", as suas tentativas de adaptação. De um lado, consideram a posição do estranho como de não-envolvimento. De outro, sentem que a sua aceitação do comportamento de rotina carece do "espírito" peculiar à comunidade nativa. Consequentemente, ele fica sendo uma pessoa em quem não se pode confiar: sua lealdade ao grupo interno é duvidosa.

A observação que se segue, com relação a isso, é muito importante para a Sociologia. Se o desligamento é característico do "estranho", ele se transforma naquele que, como observador, é capaz de oferecer uma visão "objetiva" da comunidade hospedeira: não existe significado objetivo de participação num grupo, a não ser o que é estabelecido por uma pessoa que vê a comunidade cultural a partir de fora.

Até aqui, os textos selecionados de Schutz indicam claramente que o indivíduo, em seu modo de orientação dentro do mundo da vida, é incitado e guiado por instruções, exortações e interpretações que lhe são dadas por outros. Se ele constrói a sua

¹³ *American Journal of Sociology*, 49 (1944): 499-507.

própria visão do mundo à sua volta, o faz com o auxílio das matérias-primas que lhe são oferecidas nessa contínua exposição aos homens, seus semelhantes. Ambos, o fato de estar exposto a essas matérias-primas culturais e a sua aceitação, através de seleção e interpretação, pressupõem uma linguagem comum como meio de comunicação entre pessoas e também como instrumento de cognição para o indivíduo.¹⁴

Ao tratar da língua como meio universal de cultura, Schutz interessou-se principalmente pelo vernáculo, a linguagem cotidiana atual das pessoas dentro de seus grupos e comunidades. Não considerou apenas seus aspectos meramente técnicos, mas também seus conteúdos de significado mais amplos. Por um lado, seus termos, frases e formas sintáticas, em si, constituem já uma espécie de pré-interpretação do mundo designado nesses termos, caracterizado por essas frases e descrito com a ajuda dessas formas gramaticais e sintáticas. Por outro lado, esses termos, frases e formas estão imbuídos de significados particulares, que são envolvidos por "auréolas" de associação e emoção. Alguns desses significados adicionais, superpostos, são essencialmente privados, particulares a uma pessoa ou a um pequeno círculo íntimo de pessoas; outros são típicos de determinados grupos e classes, profissões, idade ou sexo; e outros, ainda, pertencem à comunidade lingüística como um todo, embora não possam ser apreendidos por um estrangeiro por meio de dicionário ou de uma gramática.

A partir do trabalho pioneiro de Husserl, dentre as categorias pertinentes ao problema da expressão e da comunicação, Schutz lidou especificamente com os conceitos de marca, indicação, signo e símbolo. É típico das formas concretas de qualquer dessas categorias o fato de que precisam aparecer com uma forma física: têm de ser coisas a serem vistas, sons a serem ouvidos, ou outros objetos perceptíveis aos sentidos humanos. Também é típico deles, porém, que a forma física que tomam, em qualquer caso particular, seja mais ou menos acidental. Cada marca, signo, etc., específico toma uma aparência física, mas nenhuma dessas aparências é em si uma marca, um signo, etc. Sua aparência física é meramente um veículo de significado em potencial. Não importa a forma que tenha, uma aparência física torna-se marca ou signo somente em virtude do significado que um ser humano ou grupo

de seres humanos lhe atribui. Não existem marcas e signos em si, mas somente marcas e signos para alguém.

Os textos escolhidos sobre este assunto não incluem a discussão de Schutz sobre símbolos, o que pressupõe considerações a serem colocadas mais tarde em outro contexto. As outras três categorias assumem, nos textos de Schutz, as características específicas descritas a seguir.

As marcas são lembretes subjetivos, pessoais, usados por indivíduos para simplificar o seu retorno a uma tarefa anteriormente interrompida, ou para lembrar-lhes alguma coisa. As marcas devem ser diferenciadas das indicações, que são objetos, fatos ou eventos não-estabelecidos como signos, mas cuja presença é tida por alguém como indicadora de outros objetos, fatos ou eventos que não seriam notados de outra forma. O evento indicado pode ser considerado simultâneo ao aparecimento da indicação, como fogo e fumaça; pode preceder a indicação, como pegadas na neve; ou sucedê-la, como a chuva sucede ao halo em redor da Lua. Os signos, em contraste, ou são artefatos, feitos ou usados por alguém para comunicar alguma idéia a alguma outra pessoa, ou ações expressivas, servindo ao mesmo propósito. O signo, então, remete a alguma intenção de expressão e comunicação de seu usuário e aponta para alguém que "lê" o signo e recebe sua mensagem. Quando os artefatos servem como veículos do signo, tais como placas de direção ou peças de comunicação escrita ou impressa, um período de tempo indeterminado pode separar o "dar-se" atual do signo de sua recepção. Em contraste, quando são ações expressivas e comunicativas que servem de veículo, a intenção e a realização da comunicação tornam-se simultâneas. Nos dois casos, contudo, o reconhecimento do signo como signo e o seu significado correto, isto é, "intencionado", dependem do uso do mesmo sistema objetivo de signos pelas duas partes. Assim, um signo relativo a direção recebe sentido a partir do contexto geográfico em questão, no mínimo, ambos, o lugar onde o signo se situa e o lugar para o qual aponta. Do mesmo modo, as palavras nas mensagens verbais recebem seu sentido do sistema lingüístico que forma sua matriz objetiva.

A utilização, definição e discussão dos conceitos de marcas, indicações, signos e símbolos têm sido prejudicadas por ambigüidades. Em sua contribuição para o 14.º Simpósio de Ciência, Filosofia e Religião, em 1954, Schutz expôs essa confusão, esclare-

¹⁴ Ver cap. 4 deste livro.

cendo bem o assunto.¹⁵ O mais importante foi ele ter separado o conceito de signo do de símbolo, termos que eram constantemente usados como sinônimos, o que o próprio Schutz fez em 1952.¹⁶ Nessa ocasião, ele mostrou a necessidade de se fazer uma distinção terminológica onde existe, de fato, uma importante diferença. Os símbolos são, segundo ele, signos de outra categoria, ou signos de signos, como mostraremos depois. Os esclarecimentos de Schutz, aliás, revelam que a aplicação do termo simbólico em "interação simbólica", rótulo da Psicologia Social de George Herbert Mead, é uma escolha infeliz. Não por usar o termo "símbolo" onde Schutz teria usado "signo", mas por ignorar a distinção entre duas categorias substancialmente diferentes de veículos de expressão e comunicação de significado. Mas isso também não teria grandes consequências não fosse o fato de que o próprio Mead tratou não só da comunicação ordinária, mas também dos problemas da expressão artística, avançando, portanto, da esfera dos signos para a do simbolismo genuíno.¹⁷

Os textos escolhidos de Schutz, que se encontram na última parte da seção sobre o "cenário cognitivo do mundo da vida", depois de passar pelas características gerais dos veículos de expressão e comunicação, retornam a alguns aspectos pertinentes a seu uso atual, uso esse que é sempre seletivo.¹⁸ Aquilo que, em qualquer situação dada, é formulado, comunicado e compreendido é apenas uma fração do que poderia ter sido percebido. Nem tudo o que está presente numa situação é importante para as pessoas nela envolvidas. Na verdade, alguns dos fatores de uma situação impõem-se aos atores, constituindo assim "relevâncias impostas". Outros são isolados pelo indivíduo, que os considera importantes para ele, no momento; esses assumem uma "relevância volitiva".¹⁹

¹⁵ As contribuições e discussões dessa conferência foram publicadas no ano seguinte. Ver item 1955b da Bibliografia.

¹⁶ Ver 1967, pp. 118 e seguintes.

¹⁷ A posição de Mead pode ser encontrada em George Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934), pp. 147-49, *passim*. O autor desta introdução espera ter conseguido demonstrar sua posição num estudo crítico das semelhanças e diferenças básicas das teorias de Mead e Schutz.

¹⁸ Ver cap. 5 deste livro.

¹⁹ Num manuscrito ainda inédito, *Die Strukturen der Lebenswelt*, Schutz falou de "auferlegte Relevanz" e "freiwillige Relevanz". A tradução literalmente correta do segundo adjetivo seria "voluntária", mas consideramos "volitiva" um termo mais próximo do sentido intencionado da expressão.

Durante os últimos anos de sua vida, Schutz dedicou tempo e esforço consideráveis à exploração mais aprofundada dos "problemas da relevância", indo muito além do seu tratamento anterior desses problemas.²⁰ À parte a distinção entre relevâncias imposta e volitiva, ela própria da maior importância, ele analisou três tipos diferentes de relevância: motivacional, temática e interpretacional. Como não foi possível incluir neste livro uma explicação suficientemente condensada sobre esses assuntos, dada pelo próprio Schutz, faremos aqui uma breve caracterização desses três tipos de relevância.

A relevância motivacional é governada pelos interesses da pessoa, os interesses predominantes num determinado momento, numa determinada situação. Assim, ele separa, dentre os elementos presentes na situação, os que servem para defini-la à luz dos propósitos que essa pessoa tem em mente. Essa relevância motivacional é imposta quando a pessoa tem de atentar para certos elementos da situação de modo a compreendê-los; ou surge espontaneamente de sua vida volitiva: a pessoa se sente livre, isto é, desimpedida, para definir a situação de acordo com os seus planos e intenções. A relevância motivacional de qualquer dos dois tipos só funciona satisfatoriamente em situações cujos traços e elementos principais são suficientemente familiares.

Se não é esse o caso, a situação não pode ser definida de maneira pragmática, ou seja, através da recombinação de elementos razoavelmente conhecidos. Assim, a tendência motivacional para a ação pode ser suspensa, pelo menos temporariamente. A situação torna-se problemática. O indivíduo tem de se preocupar, então, em reconhecer o problema. De ator em potencial, tem de transformar-se em pessoa capaz de resolver problemas. Para isso, é preciso definir o problema. Ele agora tem importância vital para o indivíduo; tornou-se o tema de seus esforços cognitivos. Por isso, Schutz designou a relevância relativa ao problema de "relevância temática". Evidentemente, que elementos em que situação são capazes de constituir problema para um determinado indivíduo depende de seus interesses preestabelecidos. O desconhecido ou o problemático, numa dada situação, só se torna relevante na medida em que impede a formação de uma definição

²⁰ Num ensaio editado postumamente (1966a), Schutz apresentou condensadamente a versão final de sua concepção de relevância. Um tratamento mais aprofundado do problema está contido nos longos manuscritos que ainda esperavam publicação na época em que esta introdução foi escrita.

da situação de acordo com os interesses e planos atuais da pessoa. Pois assim, em vez de prosseguir com seus planos, ela é obrigada a concentrar-se em atividades de cognição e investigação. Solucionar o problema adquire prioridade em relação ao projeto original.

O terceiro tipo de relevância, que Schutz chama de "interpretacional", ocorre como uma extensão do segundo. O reconhecimento do problema em si, sua formulação como problema real, pede uma interpretação mais aprofundada. No entanto, só se pode chegar a uma nova interpretação colocando-se o problema no contexto mais amplo do conhecimento do ator frustrado, o qual ele supõe que vá possibilitar a compreensão do problema. Se o tema do problema pode ser satisfatoriamente explicado através do conhecimento rotineiro à disposição do indivíduo, a interpretação se dá rapidamente, e a ação pode ser consumada. Se, no entanto, a pessoa em questão não consegue alinhar com uma solução de rotina, vai ter de fazer esforços deliberados para chegar a uma interpretação satisfatória desse problema, antes mesmo de poder movimentar-se, através de outros esforços deliberados, no sentido de sua solução real. Tudo o que ela considerar potencialmente importante com relação a esses esforços constitui o domínio da "relevância interpretacional".

Nas seleções que fizemos dos primeiros textos de Schutz estão incluídas essas distinções, de forma rudimentar. Af, ele falou de relevâncias imposta e intrínseca, sendo a última "resultado de nossos interesses selecionados", produzido pela livre decisão de resolver um problema, e assim por diante. O termo é, então, aproximado de relevância volitiva. Descobrimos ainda alusões às relevâncias motivacional, temática e interpretacional. Mas nossas seleções tocam o tópico da relevância principalmente junto com análises de outras diferenciações. Falando do domínio da "vida cotidiana", Schutz argumenta que qualquer interesse específico que leve ao estabelecimento de um problema revela a subdivisão do conhecimento de um dado indivíduo em várias zonas ou regiões de relevância decrescente. Há uma zona de relevância imediata, primeira, incluindo elementos do conhecimento que têm de ser claramente compreendidos de forma a permitir que a pessoa domine a situação em curso. É essa a região do *know-how*, das técnicas e habilidades em geral. Uma segunda zona, imediatamente ligada à primeira, é, por exemplo, a que fornece os instrumentos *ready-made* (feitos sob medida) ou outro tipo de auxílio

para se chegar à meta visada: preciso saber que instrumentos estão ao meu dispor, embora não tenha de saber como são produzidos. E preciso saber que perito consultar, embora não possua o saber que ele possui. Uma terceira zona de relevância inclui regiões que, "no momento", não têm ligação com preocupações imediatas. Schutz as chamou de "relativamente irrelevantes"; elas podem, contudo, tornar-se imediatamente relevantes mais tarde. Finalmente, Schutz falou de uma zona de irrelevância absoluta, o conhecimento de que estamos convencidos de que não tem nem virá a ter relevância para o problema em causa. Ele salientou que essas zonas não são regiões fechadas, mas configurações bastante diversificadas, com formas estranhas.

No domínio da análise sociológica propriamente dita, Schutz atentou para os sistemas sociais de relevância, isto é, relevâncias que fazem parte da herança social de qualquer comunidade cultural. E que, como tais, são passadas à geração mais nova. De acordo com a sua hierarquia cultural de valores, qualquer grupo social e cultural estabelece seus próprios "domínios de relevância". Esses domínios constituem uma determinada ordem hierárquica. São, em geral, heterogêneos; os critérios que num domínio constituem mérito não são necessariamente idênticos em outro domínio. Se, por exemplo, os empreendimentos técnicos e as preocupações religiosas formam dois domínios de relevância diversos, parece-nos que conhecer engenharia seja irrelevante para o mérito no sentido religioso, e *vice-versa*. Isso é verdade não importa qual domínio, o da técnica ou o da religião, é considerado o mais importante. No primeiro caso, princípios técnicos dominariam a "concepção relativamente natural do mundo" da comunidade; no segundo, princípios religiosos. O indivíduo, com todos os seus problemas pessoais e relevâncias reais, age, é claro, num mundo social que já inclui esses amplos domínios de relevância, e ele vai orientar-se por eles.

Esse tratamento do complexo problema das relevâncias, a partir das quais os homens traçam seus procedimentos no mundo da vida cotidiana, nos leva a considerar outros meios de tornar esse mundo dominável, em termos cognitivos. Suas miríades de fenômenos, cada uma delas uma ocorrência única, são distribuídas por um número limitado de classes: os fenômenos semelhantes são considerados os mesmos, chamados pelo mesmo nome, e suas características importantes são consideradas semelhantes. O mundo é um mundo tipificado, disse Schutz, e ele tratou extensivamente dessas tipificações. Os textos selecionados a respeito

desse assunto o abordam através da discussão dos objetos, animais, etc., tipificados. A isso segue-se uma breve elucidação do papel desempenhado pela linguagem na tipificação. Ela mostra que o simples fato de nomear constitui tipificação. Vem, então, um pequeno comentário de que ninguém poderia registrar nenhuma experiência sem recorrer a tipificações.

As tipificações individuais têm implicações sociais. Schutz mostrou que vários dos termos preferidos pelos sociólogos, tais como sistema, papel, instituição, etc., referem-se a tipificações feitas e usadas pelos indivíduos. Porém, ao contrário disso, a maior parte das tipificações são preestabelecidas socialmente. Num texto, no final do livro, Schutz referiu-se à estreita ligação entre tipificação e relevância: os homens seriam incapazes de reconhecer o que é relevante e o que pertence a que domínios de relevância se não fosse o seu conhecimento do "sistema socialmente aprovado de tipificações e relevâncias". A intenção desse conjunto de textos é demonstrar o modo como Schutz se interpunha entre a esfera da experiência humana imediata e as esferas derivadas de interpretações culturais preestabelecidas, seja na forma de um dado sistema lingüístico, seja na forma de hierarquias de relevâncias prescritas.

Schutz beneficiou-se imensamente da famosa concepção de William I. Thomas de "definição da situação". Seguindo Thomas, usou-a para descrever tanto as tentativas idiossincrásicas do indivíduo de se orientar numa situação atípica quanto sua aceitação da "definição" culturalmente preestabelecida de situações típicas. Por outro lado, a teoria da relevância de Schutz reforça a teoria de Thomas, provoca seu desdobramento num sentido que promete abrir novas possibilidades de sua aplicação na área sócio-psicológica.

iii) AÇÃO NO MUNDO DA VIDA Até aqui nos concentramos no trabalho de Schutz sobre os aspectos cognitivos do mundo da vida. Podemos agora focalizar seu estudo de aspectos ativos e dinâmicos desse "mundo da vida cotidiana".²¹ Assim, o grupo de textos escolhidos a seguir trata dos problemas da ação humana, desde os problemas de motivação em geral até os relativos a planos específicos. Iniciamos com as definições de Schutz

de três termos fundamentais: *conduta*, termo usado para designar experiências ativas em geral, significativas, de fato ou em potencial; *ação*, termo que designa a conduta "idealizada com antecedência"; e *trabalho*, termo referente à ação planejada de modo a provocar mudança no estado de coisas exterior, com o auxílio dos movimentos corporais.

Se investigarmos os impulsos subjetivos por trás da ação humana, vamos encontrar a teoria da motivação, de Schutz. Nesse campo, devemos-lhe uma contribuição da maior importância: a revelação do duplo caráter da motivação. Por um lado, os homens agem em função de motivações dirigidas a objetivos, que apontam para o futuro. Schutz as denominou "motivos a fim de". Por outro lado, os homens têm "razões" para as suas ações e preocupam-se com elas. Essas razões estão enraizadas em experiências passadas, na personalidade que um homem desenvolveu durante sua vida. Schutz as denominou "motivos por que". Insistiu em que os significados subjetivos das motivações devem ser claramente diferenciados de seus significados objetivos. No decorrer da experiência de desenvolver uma ação, de acordo com o seu plano preconcebido, o ator vivencia diretamente os seus "motivos a fim de". Eles são, portanto, essencialmente subjetivos. Ao contrário, enquanto age, ele não está consciente de seus "motivos por que". Só os pode entender em retrospectiva, num ato de reflexão, que pode ocorrer, mas não necessariamente, depois de terminado o ato. Por outro lado, mesmo um observador pode ser capaz de reconstituir os "motivos por que" de um ator, com base no ato consumado. Consequentemente, diz Schutz, esse tipo de motivo é essencialmente objetivo.

A partir daqui, os textos escolhidos apresentam o estudo de Schutz da conduta "consciente", em oposição ao comportamento "inconsciente". Uma ação, enquanto conduta consciente, é distinta de qualquer outro tipo de conduta, primeiro, devido à existência de uma linha de ação, o "projeto" da ação, seu plano operacional. Esse projeto, segundo Schutz, é também John R. Dewey, é um "ensaio dramático da ação futura"; a ação planejada é imaginada ou fantasiada como se já tivesse sido terminada. Os projetos se baseiam, é claro, no conhecimento dos fatores envolvidos, e esse conhecimento pode ser de vários níveis; podem ser bem precisos e detalhados, ou podem existir na forma de um esboço relativamente vago. Em qualquer dos casos, são

²¹ Ver cap. 6 deste livro.

diferentes do resultado real da ação: a execução de uma ação sempre acrescenta alguma coisa ao projeto ou o modifica.

A ação que se baseia em planejamento consciente tem sido freqüentemente chamada de racional. Os textos que se seguem mostram por que Schutz considerava equívoca a expressão *ação racional*. Em vista das ambigüidades existentes, ele considerou o conceito de Weber de ação racional um ideal inatingível para a conduta cotidiana. É claro que não negou que os homens façam opções racionais em termos do conhecimento relevante à sua disposição. No entanto, preferiu chamar a ação cotidiana, caracterizada por essas opções, de razoável, ao invés de racional, permitindo uma margem para as falhas inevitáveis do conhecimento prático. É provável que nenhum indivíduo jamais tenha conhecimento de todos os fatores relevantes reais e potenciais que compõem as situações nas quais ele "trabalha" para realizar seus planos.

Planejamento é antecipação de eventos futuros. As tipificações fazem parte de todas as antecipações. Com base em Husserl, Schutz explicou que elas dependem de dois tipos de "idealizações": a de que "assim foi, assim será": o que aconteceu no passado deve e vai ocorrer no futuro; e a de que "posso fazer isso de novo": posso repetir minhas ações. Através dessas idealizações, os homens expressam sua confiança na estrutura básica do mundo da vida: ele permanece inalterado, pode-se confiar nele ao se pensar na conduta futura. Isso acontece mesmo quando alguma experiência tem seu "horizonte de indeterminação", tornando impossível a certeza absoluta. Indo além de Husserl, Schutz falou dessa faixa de incerteza a partir de dois aspectos. Em primeiro lugar, as antecipações baseiam-se necessariamente em expectativas típicas, em contextos típicos. A conduta real, no entanto, no máximo se aproxima dessa tipicidade; seus resultados são desvios, comparados com as antecipações. Em segundo lugar, durante a execução do projeto, o próprio sistema de relevância do ator passa por modificações. Consequentemente, em retrospectiva, ele vê o resultado final de um ângulo diferente do que imaginou ao iniciar o projeto. A previsão difere do retrospecto.

Em três dos quatro últimos textos escolhidos desta seção, Schutz especifica o caráter do projeto. Não é simplesmente imaginação ou fantasia de um estado de coisas futuro. É, em vez disso, "fantasia motivada". Como tal, é guiada por considerações pragmáticas: tal fantasia é de natureza prática, viável, e é acom-

panhada pela intenção de realizar o projeto. Além disso, a "fantasia motivada" ocorre no contexto mais amplo de objetivos e interesses a longo prazo da pessoa. Qualquer projeto específico não é mais que um pequeno segmento na hierarquia de planos do indivíduo: planos para o momento, para o dia, para períodos mais longos e para toda a vida; mas, também, planos para o lazer, para a subsistência, e assim por diante.

A apresentação da teoria de Schutz sobre ação, motivação e projeto não seria completa se não incluísse sua posição com respeito à questão da vontade própria e do determinismo na conduta humana.²² Como todos os expoentes da Sociologia Interpretativa, ele considerou o homem um ser, em princípio, livre para decidir sobre o curso de suas ações ou decidir abster-se de agir. Isso vale principalmente no caso de ações que são consideradas voluntárias, isto é, que pertencem à esfera das relevâncias volitivas, e não das impostas. O significado dessas ações surge exatamente em função da "liberdade de se comportar de um modo, e não de outro". É claro que a ação em si é irreversível. Uma vez completa, é "fechada e determinada".

Ainda assim, mesmo no domínio das relevâncias impostas, as ações do homem não são inteiramente predeterminadas. Mesmo na situação mais coercitiva, um homem pode decidir não agir conforme lhe é ordenado, se estiver disposto a aceitar as consequências da desobediência.²³

De acordo com a opinião corrente, a liberdade de escolha implica a existência de pelo menos duas possibilidades, e o ator decide aceitar uma ou outra. Com base nas primeiras investigações de Bergson, aprofundadas por Husserl, Schutz demonstrou que isso não é necessariamente assim. Ao contrário, as escolhas são feitas através de processos, de etapa em etapa. A cada nível, existem alternativas menores a serem consideradas, e escolhidas ou rejeitadas. Certas decisões desse tipo às vezes levam de volta às primeiras etapas, pedindo sua revisão. Daí pode-se concluir que a liberdade de escolha acaba sendo a liberdade, anterior a seu desenlace, de construir qualquer projeto, através de um processo

²² Ver cap. 7 deste livro.

²³ Isso é uma continuação direta da concepção da ação humana de Weber, que inclui a alternativa de não agir e, especialmente, da sua caracterização do relacionamento coercitivo de dominação: "... não pode significar nada, a não ser a chance de ter obedecido uma ordem" (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 29).

flexível e coerente, num processo composto de cadeias inteiras de decisões parciais. Há casos em que esse processo é caracterizado por uma considerável hesitação entre alternativas menores. Entretanto, em retrospectiva, esse mesmo processo ocorreria para o ator como um ato único de escolha entre duas grandes alternativas. Ou, usando a expressão de Husserl, o processo politético que constitui a construção de um projeto, uma vez completo, torna-se um ato sintético de escolha.

Outro grupo de textos escolhidos mostra a preocupação de Schutz com a experiência "da dúvida, do questionamento, da escolha e da decisão, em resumo, da deliberação". Sem chegar a duvidar da correção ou propriedade de alguns elementos do seu conhecimento prático, jamais uma pessoa envolver-se-ia com deliberação e escolha. Embora não possa aceitar os conceitos de John R. Dewey de hábito e estímulos como ingredientes básicos da conduta humana, a discussão da escolha de Schutz parte de idéias formuladas por Dewey. Schutz substitui esses conceitos pelos de possibilidades problemáticas e possibilidades em aberto, uma distinção calcada em Husserl. O primeiro tipo de possibilidade é uma categoria de experiência: os fenômenos, que vêm à atenção do indivíduo, podem ser vivenciados de maneira ambígua. Surgem, assim, para o indivíduo, situações duvidosas; situações que, aparentemente, contêm tendências mutuamente exclusivas, cada uma delas igualmente plausível. Conseqüentemente, a pessoa que enfrenta tal situação ambígua oscila entre possibilidades e contrapossibilidades. Sua indecisão permanece até que ela ache evidência adicional a favor de uma ou outra alternativa, ou até que seus interesses e motivações a empurrem em uma direção ao invés de em outra. As possibilidades em aberto, ao contrário, não são ambíguas, mas simplesmente indeterminadas. Por exemplo, posso supor que o verso de um objeto é da mesma cor que sua parte da frente; mas, enquanto eu não puder testar isso, minha suposição não passa de uma "antecipação vazia". Falta-lhe corroboração substantiva.

Dois outros textos escolhidos tratam dos processos subjetivos envolvidos na "escolha entre objetos" e na "escolha entre projetos". Tais escolhas ocorrem dentro dos processos mais amplos de definição de situações. Podemos dizer que, através da "definição seletiva", algumas das múltiplas possibilidades em aberto contidas numa situação são convertidas em possibilidades problemáticas, ou seja, elas são isoladas para que se concentre

a atenção nelas e são tratadas como um problema para o qual é preciso tentar achar uma solução. A diferença entre escolha entre objetos e escolha entre projetos é simplesmente a seguinte: os objetos são dados externos e, nesse sentido, pertencem à esfera das relevâncias impostas; os projetos, porém, fazem parte do potencial de ação do próprio ator e são, portanto, controlados por relevâncias volitivas.

O último texto escolhido da presente seção focaliza o "peso que um indivíduo pode atribuir a cada item de um conjunto de possibilidades diversas. Esse peso, é claro, depende de seus interesses dados, tanto os do momento quanto os interesses a longo prazo. Decide não só, dentre um número de objetivos imediatos alternativos, qual será o preferido, como também qual dos possíveis cursos de ação alternativos que levam ao mesmo objetivo será adotado.

Os textos reunidos sob o título "Ação no Mundo da Vida" tratam de motivação, "racionalidade", planejamento e projeção, liberdade de escolha e deliberação. O leitor, sem dúvida, perceberá que nessa seção todas essas concepções se aplicam à ação humana em geral, seja ela individual ou social. Schutz confirma a teoria de Weber segundo a qual ambos os tipos de ação referem-se a ações de pessoas específicas. A diferença entre elas situa-se somente no objeto da ação em questão. A ação individual é dirigida para objetos não-sociais, sejam eles coisas da natureza, artefatos ou idéias. A ação social ocorre quando, de acordo com a intenção do ator, a ação é dirigida para outras pessoas, as quais ele vê como seres humanos conscientes. A ação em si permanece, então, unidirecional.

iv) O MUNDO DAS RELAÇÕES SOCIAIS. As considerações de Schutz sobre os aspectos cognitivo e ativo da vida cotidiana em termos de experiências individuais já mostraram que as orientações e a conduta de indivíduos no "mundo da vida" são, em grande parte, influenciadas por formas linguísticas e sistemas de orientação culturais preexistentes, sem falar na existência dos outros seres humanos. Schutz partiu, é claro, da perspectiva individual preliminar para a análise direta dos relacionamentos sociais.²⁴ A interação social envolve a ação so-

²⁴ Ver cap. 8 deste livro.

cial de pelo menos duas pessoas que se orientam uma em relação à outra. E viver no mundo da vida cotidiana, em geral, significa viver em envolvimento interativo com muitas pessoas, em complexas redes de relacionamentos sociais.

Nesse campo, o principal problema da Fenomenologia é o da intersubjetividade. O próprio Husserl havia concluído que a solução desse problema era fundamental para toda a sua Filosofia. No entanto, suas repetidas tentativas e seu profundo empenho em solucioná-lo, ao nível último de sua Fenomenologia Transcendental, não tiveram sucesso. Depois de muita análise, Schutz chegou à conclusão de que Husserl procurava a solução do problema no lugar errado. E sugeriu que a intersubjetividade fosse tratada como uma "categoria ontológica fundamental da existência humana", um pré-requisito para toda experiência humana imediata no mundo da vida,²⁵ algo a ser aceito como inquestionável, dado junto com a percepção da aparência física de outros indivíduos.

A intersubjetividade no mundo da vida, assim começa o argumento de Schutz, não constitui um problema. Para o indivíduo, a existência de outras pessoas é algo dado. Ele percebe seus corpos e seus movimentos corporais, inclusive os sons de fala que produzem; tudo isso lhe é diretamente apresentado. Simultânea e espontaneamente, ele atribui à configuração sensorial do outro na sua presença uma vida psicológica. Para ele, essa vida por dentro ou "por trás" dos movimentos observados é algo dado; os movimentos observados são espontaneamente associados com, e vistos como, a expressão dela. Na experiência de outros do indivíduo, a percepção e a suposição se confundem. A experiência sensorial de uma pessoa por outra é logo imbuída de consciência, sentimento, etc., tudo parecido com a própria consciência e sentimento da pessoa que percebe. Nos termos técnicos da Fenomenologia, a apresentação dada da aparência física da outra pessoa é necessariamente comparada à apresentação sensorial não dada (ver Glossário) de sua natureza humana.

Schutz teve o cuidado de explicar que as experiências imediatas de outros surgem num "ambiente de comunicação comum", um ambiente situacional que duas (ou mais) pessoas comparti-

lham, podendo comunicar-se uma com a outra. Embora vivenciado de pontos de vista subjetivos diferentes, esse ambiente (interativo) está carregado de objetos e eventos que são percebidos por ambas. Em consequência, o relacionamento de interação e comunicação entre elas permite compreensão e consentimento mútuos: o que acontece na situação comum é vivenciado simultaneamente e em comum. É claro que a situação é elíptica: tem dois enfoques subjetivos. Cada uma das pessoas nela envolvida a vivencia de acordo com a sua própria experiência da situação, da qual a outra é uma parte. Mas cada uma não só vivencia a si próprio na situação, mas vivencia também o vivenciar da situação pela outra pessoa. Essa é a experiência do "Nós". Schutz condensou a descrição dos fenômenos relacionados a essa "experiência do Nós" na "tese geral do *alter ego*", "o *alter ego* é aquela corrente de consciência cujas atividades posso captar, no seu presente, através das minhas próprias atividades simultâneas". Schutz enfatizou que essa tese geral constitui um quadro de referência fundamental para a Psicologia e a Sociologia Fenomenológicas.

Em termos da cognição, o fator mais conspicuo da intersubjetividade é, sem dúvida, a compreensão mútua. Encontra-se nos textos seguintes a análise de Schutz desse conceito. De início, ele trata da ambigüidade do termo compreensão conforme correntemente usado. Distinguiu três casos em que se pode dizer que a ação de alguém é "compreendida" quando este alguém não tem intenção de se comunicar com outros e cinco casos em que se usam signos lingüísticos com intenção comunicativa. No entanto, o "único sentido correto do termo" refere-se à captação do que ocorre na mente do outro. Somente nesse caso, diz Schutz, podemos falar de "compreensão subjetiva genuína". Tal compreensão pode ser alcançada quando uma pessoa se coloca imaginariamente no lugar da outra. Consequentemente, o Tu torna-se o "outro eu". No decorrer do processo de envolvimento real de alguém com algum outro, num ambiente de comunicação comum, a experiência do outro eu é "vívda e imediata". Quanto à empatia, ela é superada por esse tipo de experiência, pois o outro é vivenciado como um ser em si, e não como um reflexo da identidade que vivencia. A empatia é reduzida ao mínimo quando a compreensão de outra pessoa se dá em retrospectiva. Segundo Schutz, é esse o único meio de uma pessoa lidar com a conduta de outra sem intenção de se relacionar com ela através

²⁵ Ver o ensaio de Schutz "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", *Collected Papers*, III; 82.

de comunicação. Nessas condições, a compreensão do outro só pode ocorrer imputando-se um significado subjetivo ao curso de ação observado.

Prosseguindo, Schutz indaga sobre o que é de fato compreendido quando se fala de compreensão subjetiva. Segundo ele, tal compreensão não pede introspecção simpática nem pede que se captem as complexidades da personalidade total do outro indivíduo. Mas, em qualquer circunstância, tem de ser compreensão das motivações do outro: compreensão subjetiva é a compreensão motivacional. Sua extensão pode-se limitar aos requisitos reais de determinados interesses específicos de outros em situações específicas. No mínimo, isto é, no caso de se lidar puramente com fatos, a pessoa procura encontrar apenas os motivos típicos de atores típicos, deslocando-se assim da esfera da compreensão subjetiva genuína para a das concepções predefinidas. No máximo, isto é, nos relacionamentos pessoais mais íntimos, a compreensão subjetiva mútua vai atingir as profundezas das vidas interiores das pessoas em questão. A compreensão subjetiva, então, vai da quase total tipificação das motivações ao mais alto grau de intimidade entre os seres humanos.

Como Schutz mostrou a seguir, o que dinamiza a compreensão mútua é a "reciprocidade de motivos". Um ator social, ao se dirigir a outra pessoa, espera provocar uma certa ação daquela pessoa. Assim, a reação desejada e esperada do outro é o "motivo a fim de" do primeiro ator.²⁶ Se o outro compreende essa intenção e responde, o "motivo a fim de" de quem iniciou a interação torna-se o "motivo por que" de quem reage. Embora, inicialmente, o segundo ator responda porque lhe foi colocada uma pergunta, ele pode por sua vez questionar o primeiro, tendo sido colocado um interesse seu. Assim, tendo estabelecido um "motivo a fim de" para si, ele dá à primeira pessoa um "motivo por que".

Schutz complementou a tese da reciprocidade dos motivos com a da reciprocidade de perspectivas. Podemos dizer que esta última funciona segundo o mesmo padrão geral da primeira. Como já foi mencionado, o ambiente de comunicação comum é elíptico: uma situação e duas perspectivas subjetivas. Cada uma das pessoas envolvidas, contudo, lida com essa característica da situação raciocinando que, se ela estivesse no lugar da outra, vi-

venceria a situação comum da perspectiva da outra, e vice-versa. Além disso, ela supõe que as relevâncias relacionadas com os objetivos comuns ou complementares relembram as diferenças individuais existentes nas duas perspectivas ao domínio da irrelevância relativa.

Segundo Schutz, o envolvimento simultâneo num ambiente de comunicação comum constitui, pelo menos temporariamente, um "relacionamento do Nós". Para especificar esse tipo de envolvimento também usou, alternadamente, a expressão "situação face a face". Isso por influência dos escritos de Charles Horton Cooley, muito embora Schutz não concordasse com a restrição que Cooley faz à expressão *relacionamento do Nós*, a qual este último reserva para os contatos "face a face" íntimos.²⁷ No conjunto de textos escolhidos que se segue, Schutz fala do desenvolvimento de "orientações para o Tu" e da origem dos "relacionamentos do Nós". Na sua forma "pura", a "orientação para o Tu" surge da captação da existência da outra pessoa em interações "face a face"; ela se manifesta através de um voltar-se intencionalmente para o outro como ser humano vivo e consciente. Se a "orientação para o Tu" de uma pessoa é correspondida por outra, se ambas intencionalmente se voltam uma para a outra, resulta daí um "relacionamento do Nós", que é vivenciado como tal. Ele se expressa na consciência mútua da outra pessoa através de cada pessoa e constitui uma participação geralmente simpática, nas vidas uma da outra, mesmo que só por um determinado período de tempo. Outros textos escolhidos em torno do mesmo assunto tratam dos complexos processos de conversação nos relacionamentos do Nós e das múltiplas formas de vivenciar diretamente os outros em situações face a face, em oposição à consciência reflexiva da experiência do Nós vista em retrospectiva.

O envolvimento face a face com outros é a principal forma de encontros sociais. Mas, ocasionalmente, uma pessoa pode-se encontrar em situações cotidianas das quais não participa ativamente; encontra-se no papel de observador. O tratamento de Schutz da observação na vida cotidiana aparece aqui como com-

²⁶ Isso lembra muito a concepção de Mead de "provocar a reação do outro".

²⁷ Neste ponto, tocamos no que poderia ser uma limitação da abordagem fenomenológica, conforme desenvolvida até aqui: sua forte inclinação racionalista. Para Schutz, por exemplo, a distinção que coloca os relacionamentos primários e secundários em dois pólos extremos é dispensável, em termos conceituais.

plemento, como um aspecto de sua análise do mundo da vida, o qual adquire maior importância na discussão posterior do método da observação na Sociologia.

A pessoa que aceita o papel de observador permanece fora da interação em curso que constitui o relacionamento do Nós em questão. Mais especificamente, sua orientação com relação aos atores observados é unilateral. Ela é diferente da experiência direta de intenções e motivações recíprocas, característica deles. Ela não pode, pois, interpretar seus motivos, a não ser indiretamente. Pode, por exemplo, na fantasia, transportar-se para os papéis das pessoas que interagem e pensar nos motivos que teria se estivesse nos seus lugares. Mas pode também simplesmente recorrer a tipificações preestabelecidas e ver as pessoas observadas como atores típicos em situações típicas. Pode, ainda, analisar os atos observados, tentando assim inferir que motivos iriam satisfatoriamente justificá-los. Se é um observador autêntico, permanece de fora, não toma partidos e não aposta no resultado do processo interativo em curso.²⁸ Assim, ele deve ser considerado objetivo, por definição, pois, para Schutz, o ponto de vista objetivo é simplesmente o ponto de vista, a perspectiva, do observador não-envolvido.

A discussão da interação ficaria incompleta sem uma discussão da intercomunicação.²⁹ O conjunto de textos escolhidos que se segue trata das considerações de Schutz das maneiras pelas quais os homens se fazem compreender uns aos outros, com o auxílio do intercâmbio verbal.³⁰ Os pensamentos são expressos através de combinações de palavras. As palavras, para serem comunicadas, requerem um veículo para a sua transmissão de uma pessoa a outra: sons que podem ser ouvidos, gestos que podem ser vistos, mensagens escritas que podem ser lidas. Esses veículos são signos; são imbuídos de significado pela pessoa que os produz. Para servir seu objetivo de comunicação, contudo, têm

²⁸ Essa atitude contrasta totalmente com a de outro tipo de aparente observador: o espectador de uma disputa atlética. Esse é, em geral, partidário, torce pelo "seu" time ou pelo "seu" homem, e não é absolutamente um observador, mas um participante vicário da ação em curso no estádio.

²⁹ O termo *intercomunicação* pode soar redundante. No entanto, insistimos no seu uso de forma a indicar com clareza aquilo que Schutz queria dizer com comunicação, como uma rua de mão dupla, um intercâmbio autêntico, e não torrentes unidirecionais, como no caso dos meios de comunicação de massa.

³⁰ Ver cap. 9 deste livro.

de ser recebidos por outra pessoa como portadores do significado intencionado pelo produtor do signo. A intercomunicação tem lugar quando, desse mesmo modo, se produz resposta, desenvolvendo-se uma troca.

Enquanto toda comunicação depende do uso de veículos, o uso de determinados veículos pode ser uma questão relativamente irrelevante. Isso é mais óbvio quando o conteúdo das idéias comunicadas tende a ser racional e fático. Pensamentos desse tipo podem ser fácil e corretamente transmitidos em várias línguas (européias modernas); a mensagem pode ser falada, escrita ou impressa em qualquer língua; e qualquer dos alfabetos existentes pode ser usado. Na intercomunicação, como já foi mencionado, o usuário do signo o interpreta *a priori*, isto é, já espera uma interpretação da pessoa a quem se dirigiu. É claro que isso pressupõe a utilização de um código interpretativo conhecido por todas as pessoas envolvidas; ele inclui conjuntos de abstrações, padronizações e tipificações comuns, tanto as que pertencem ao corpo formal da língua como as peculiares a subcomunidades linguísticas específicas.

Schutz deu atenção especial às características intersubjetivas da intercomunicação direta, aquelas que ocorrem em "presença vívida" nas relações face a face. Os textos escolhidos sobre esse assunto terminam com exemplos das discussões de Schutz sobre expressão através de gestos, expressão visual e comunicação musical. A análise desta última é a parte mais interessante e original da análise da intercomunicação de Schutz. Ele próprio, um músico realizado, tirou dessa análise específica o conceito geral de um "relacionamento mútuo de afinamento entre aquele que comunica e aquele que recebe" válido para todas as outras formas de intercomunicação.

Como Cooley, Schutz via nas relações face a face o protótipo de todas as relações sociais. Ainda assim, não esqueceu a realidade da vida moderna, onde muitos laços entre pessoas são meramente de caráter indireto.³¹ Relacionamentos correspondentes a esses laços são derivados e indiretos. Em tais relacionamentos, a outra pessoa é sentida apenas como a origem remota de algum ato realizado possivelmente muito longe e há muito tempo, como, por exemplo, a escrita de um livro que estou lendo

³¹ Ver cap. 10 deste livro.

agora. Em termos práticos, os relacionamentos desse tipo são de uma variedade infinita.

Todos os relacionamentos diretos são casos de "situação comum" e tornam-se relacionamentos indiretos quando termina o envolvimento face a face. A transição da experiência direta dos outros para a indireta pode ser gradual: um amigo que parte vai se apagando aos poucos da memória, ao invés de desaparecer imediatamente.

Prosseguindo a discussão de Schutz, os relacionamentos sociais indiretos podem ser caracterizados segundo padrões contínuos de anonimato crescente. Eles abrangem desde a região das pessoas que já encontrei, e que posso encontrar de novo, até a de artefatos que meramente testemunham a existência remota de seus fabricantes inteiramente desconhecidos.

As pessoas com quem temos, tivemos ou teremos intercâmbio face a face, Schutz chamou "nossos semelhantes". Os nossos semelhantes fazem parte de nossa experiência direta: presente, passada ou potencial. Pessoas que coexistem conosco no tempo, mas que não têm qualquer relacionamento direto conosco, são chamadas "contemporâneas". Se nos relacionamos com elas, o fazemos através de um "relacionamento do Nós indireto". Tomamos conhecimento de certos contemporâneos de várias maneiras: quando lembramos de alguém que conhecemos no passado; quando alguém nos descreve outra pessoa; e, de um modo extremo, quando inferimos a existência de outros simplesmente através de objetos culturais. Quando nos dirigimos a contemporâneos, remotos ou mesmo anônimos, demonstramos o que Schutz chamou de "orientação para o Eles".

Em muitos casos, tais como a utilização de produtos comerciais, o "Eles" permanece inteiramente nos bastidores. Se é que chegamos a pensar no "Eles", o fazemos apenas em termos de tipos gerais: engenheiros que trabalham na indústria automobilística, trabalhadores da indústria automobilística, etc. Assim, como disse Schutz, "quando estou orientado para o Eles", tenho 'tipos' como parceiros". O relacionamento com o "Eles", portanto, consiste numa apreensão mútua, ainda que bastante geral e talvez completamente anônima, de "parceiros" cuja relação é longínqua.

Schutz designou a esfera total (potencial e real) dos relacionamentos com o "Eles" de "mundo dos contemporâneos". Esse mundo é complementado pelo "mundo dos predecessores" e, às

vezes, pelo dos "sucessores". Os relacionamentos indiretos não estão necessariamente ligados à contemporaneidade. O autor do livro que estou lendo agora pode estar morto há muito tempo; o objeto de que me ocupo no presente momento pode ter sido feito por um desconhecido num século passado. Ambos pertencem ao mundo de meus predecessores. Ao contrário, eu posso antecipar um mundo de sucessores. Assim, uma pessoa que faz um testamento pode não só supor que seus herdeiros imediatos vão viver mais do que ela como também decidir que parte de suas posses será dada aos filhos, ou mesmo netos, ainda não nascidos de seus herdeiros.

O mundo dos predecessores, é claro, é inteiramente determinado. Consiste em fatos irrevogáveis que influenciaram nosso presente. O mundo dos sucessores, ao contrário, é "não-histórico e absolutamente livre". Sua antecipação é especulação, e não predição: o futuro não se desenvolve de acordo com a Lei histórica imutável.

Com a discussão dos relacionamentos sociais indiretos, entramos na esfera da Macrosociologia, isto é, do "sistema" social de distribuição de trabalho e funções, da coesão e manutenção do todo em, e através de, um sem-número de ações e interações de um sem-número de indivíduos. Schutz tratou desse complexo de análises sociais essencialmente do ângulo cognitivo. Consequentemente, muito se interessou pelos problemas da diferenciação social do conhecimento, que é parte da estrutura de diferenciações da sociedade. A parte final da seção sobre relacionamentos sociais é composta de um grupo de textos relacionados a esse assunto.³²

Se rejeitamos a noção de que um sistema social é um mecanismo gigante auto-suficiente, no qual os indivíduos funcionam como partes mecânicas, levanta-se a questão: como as decisões e ações subjetivas de indivíduos e seus relacionamentos sempre limitados e parciais uns com os outros resultam em "sociedade" com seu grau surpreendentemente alto de ordem e coesão? Do ponto de vista da Fenomenologia, a resposta deve ser procurada nas intenções e orientações desses indivíduos, guiados por seu conhecimento daquelas esferas da vida social relevantes para a sua própria existência. Como ninguém é capaz de saber tudo, a coisa torna-se uma questão de acordo e combinação dos conhe-

³² Ver cap. II deste livro.

cimentos parciais, fragmentários e, freqüentemente, vagos, dos indivíduos. Isso, em resumo, é o que Schutz chamou de distribuição social do conhecimento.

Mesmo dentro de unidades sociais menores, o conhecimento das esferas de vida do grupo difere de membro para membro. O que eles compartilham uns com os outros é parte do "mundo ao alcance comum" do grupo. Esse mundo é uma zona de relevâncias sobrepostas, que deixa de fora parte do mundo total ao alcance de cada indivíduo. Mas o que está ao "alcance comum" pressupõe um mínimo de acordo da parte dos indivíduos em questão. No entanto, esse conhecimento "comum" não há de ser idêntico no todo e nos detalhes: pode ir do conhecimento chamado senso comum, que se limita ao conhecimento pragmático do "homem da rua", até o conhecimento técnico do experto. Em alguns assuntos, o "cidadão bem informado" ocupa uma posição intermediária entre esses dois tipos. O que Schutz disse sobre as zonas de relevância aplica-se aqui, de um novo modo: cada homem, em função de toda a sua situação de vida, aproxima-se do experto em uma ou outra área; mas é, e permanece, o "homem da rua" em muitas outras; mas ele pode também procurar esclarecimentos adicionais sobre algumas.

As seções "Ação no Mundo da Vida" e "O Mundo das Relações Sociais" contêm as principais seleções dos escritos de Schutz. São as mais importantes considerações de Schutz em relação à Sociologia. No conjunto, oferecem simultaneamente uma abordagem e um quadro interpretativo para o estabelecimento e tratamento do objeto de uma Sociologia baseada em considerações fenomenológicas. As duas seções finais tratam: 1) do relacionamento da própria Sociologia com o seu objeto, o mundo da vida; e 2) dos instrumentos e procedimentos teóricos e metodológicos de uma Sociologia assim determinada.

V) REINOS DA EXPERIÊNCIA O forte da abordagem fenomenológica é seu ponto de partida: a experiência do "mundo da vida cotidiana". Fazendo deste mundo o objeto básico da Sociologia, Schutz não negou a existência de outros reinos de experiência humana; simplesmente afirmou a irremediável ascendência deste sobre eles. A análise sociológica em si transcende a experiência do cotidiano. É um empreendimento metassocial, com raízes nas experiências do mundo da vida, mas que o transcende de um modo especial.

A Sociologia, e da mesma forma qualquer abordagem científica ou racional dos fenômenos da experiência humana comum, não é mais do que um dos modos de transcender as "realidades" do mundo da vida. Existem muitos outros. Por esse motivo, Schutz ocupou-se dos aspectos gerais da transcendência da experiência do cotidiano.³³ Por um lado, considerou alguns dos meios e instrumentos através dos quais se alcança e explica a transcendência. Por outro, de suas análises de certos reinos da transcendência, tirou as características básicas de todos os domínios não-pragmáticos de experiência e estabeleceu sua ligação geral com o mundo da vida cotidiana.

Com transcendência Schutz não quis dizer preocupações metafísicas, mas experiências que atingem, e que se situam em, um lugar além do contexto de significado total do mundo da vida. A experiência da transcendência é parte da vida cotidiana. O homem aceita como verdade inquestionável o fato de que o mundo existia antes de ter ele nascido e de que continuará a existir depois de sua morte. Ele acredita na existência de um universo físico, quase que intemporal, e que se expande na direção de um limite externo, possivelmente infinito. Acima de tudo, porém, ele aceita o mundo social como um todo, inclusive as regiões sempre fora de seu alcance e experiência; e ele aceita sua historicidade, seu prolongamento, tanto na direção do passado quanto na do futuro. Ele freqüentemente colabora com tais transcendências, construindo ou aceitando sistemas ordenados de interpretação dos complexos de significados — "natureza", "sociedade", e assim por diante. Esses "sistemas" de interpretação são eles próprios complexos de significados de ordem transcendental, assumindo características de um tipo particular de "realidades". A referência a essas realidades pede o uso de uma categoria superior de signos da apresentação. Schutz reservou o termo símbolo para a designação desses signos.

Nisso, ele seguiu as sugestões do filósofo existencialista alemão Karl Jaspers.³⁴ Qual o significado ligado ao conceito de símbolo de Jaspers e Schutz? Um signo ordinário, segundo a nossa definição anterior,³⁵ é um termo de referência bipolar, consistindo no termo que nomeia a coisa ou evento, etc., e na coisa

³³ Ver cap. 12 deste livro.

³⁴ Jaspers, *Philosophie* (Berlín: Julius Springer, 1952), vol. 3, cap. 4.

³⁵ Ver o item (ii) anterior.

que ele nomeia: o nome evoca a idéia da coisa; a coisa ou evento evoca o nome. O nome, em si, é um objeto ou evento no mundo exterior: uma combinação de som, uma palavra escrita, ou lá o que seja, que se refira a outro objeto ou evento do mundo exterior. Em assuntos transcendentais, no entanto, a "coisa" significada não se situa na esfera da realidade vivenciada no mundo da vida. O par nome-coisa agora se refere a um terceiro membro, isto é, à idéia significada pelo símbolo. Ou, como disse Schutz, um símbolo é o signo de um signo.

Os reinos do simbolismo são de uma variedade infinita, indo do simbolismo religioso até o simbolismo metalingüístico dos sistemas estritamente lógicos, construídos racionalmente, tal como o da Matemática. Entre eles, encontramos os reinos da interpretação de sonhos, da poesia e muitos outros. Schutz ilustrou, através de dispositivos metalingüísticos correspondentes, a inter-relação entre o ser humano e o cosmo, no princípio chinês de Yung e Yin, entre sagrado e profano na Mitologia grega, entre as pessoas e a sociedade no simbolismo político, entre expressão artística e conteúdo em poesia e entre os fenômenos da natureza e os "sistemas ideais isolados" na ciência.³⁶ É característica, desses e de outros possíveis reinos do simbolismo, a referência a experiências e idéias que não são ostensivamente evidentes e não podem, por isso, ser apreendidas, explicadas ou expostas através da combinação nome-coisa do signo apresentador; exigem um código de expressão mais complexo.

Os textos escolhidos iniciais trazem uma exposição mais extensa do conceito de símbolo de Jaspers e Schutz e ilustram a ligação entre áreas universais de simbolização, enraizadas nas condições existenciais humanas, e as variedades culturais de sua expressão. A esse se segue outro conjunto de textos que trata de diversos reinos da experiência. William James foi o primeiro a se aprofundar nas "várias ordens de realidade" dentro das quais o homem vive os "muitos mundos" ou "subuniversos" das experiências humanas.³⁷ Schutz aceitou essas sugestões frutuosas, substituiu a expressão de James por uma mais apropriada, "províncias finitas de significado", e levou a análise adiante até os

³⁶ De fato, Schutz baseou-se nos trabalhos de Marcel Granet, Bruno Snell, Eric Voegelin, T. S. Eliot e Goethe, além de Philipp G. Frank e Herman Weyl. Ver 1955b, pp. 180-83, 190-93.

³⁷ James, *The Principles of Psychology* (Nova York: Holt, 1890), vol. 2, cap. 21, "The Perception of Reality", pp. 283-324.

reinos da experiência social. Concorde com James em que, para o indivíduo *que vivencia*, cada uma dessas "províncias de significado" aparece como inquestionavelmente real e, no entanto, incompatível com as outras. James havia argumentado que, no total, e a longo prazo, os vários subuniversos da realidade estão subjugados à "realidade principal das sensações". Schutz acrescentou que as "realidades múltiplas" das experiências não-pragmáticas são inferiores às "realidades principais da vida cotidiana" e, de certo modo, permanecem dependentes dela. Assim, o mundo dos sonhos é muito descontínuo e extremamente diversificado; ao acordar, o homem retorna ao mundo muito mais contínuo, coerente e durável da vida cotidiana. Em geral, os fatos rígidos e as realidades do mundo da vida tendem a afirmar-se sobre, e penetrar, os reinos dos devaneios, da arte, e assim por diante. No entanto, no decorrer da experiência, predomina o seu "estilo" peculiar: os sonhos, devaneios, etc., suspendem as leis, causalidades e contingências da vida cotidiana, e enquanto sonhamos, etc., nunca desafiamos essa suspensão. A província do raciocínio científico, também, tem o seu próprio estilo. Ao contrário dos reinos da fantasia e da imaginação que flutua solitamente, a "ciência pura" pelo menos visa o conhecimento pelo conhecimento, opera com a marca de racionalidade que lhe é característica. Ela consiste em ação intelectual objetiva e, no entanto, não-pragmática, segue planos sistematicamente estabelecidos e se sujeita a regras rígidas de lógica e procedimento.

Num estudo ainda inédito, *Die Strukturen der Lebenswelt*, Schutz estendeu a discussão da subordinação dos outros reinos do significado à realidade principal que é a vida cotidiana. Embora a imersão num reino subordinado de realidades subordinadas seja total, e o retorno um salto, acompanhado de um "choque" de intensidade variável, qualquer expressão dessa experiência tem de recorrer a meios simbólicos. E esses meios são objetos e eventos que pertencem à esfera da vida cotidiana. As atividades criativas de artistas, por exemplo, no que diz respeito à técnica, ocorrem nessa esfera. Aquele que pinta usa telas, tintas, pincéis, etc.; aquele que escreve romances, ou artigos, tem de usar papel e implementos para a escrita. Ocorre, pois, uma espécie de simultaneidade de dois reinos do significado. Aquilo a ser atingido no reino artístico, ou filosófico, ou científico, tem de ser tecnicamente executado com os meios disponíveis do mun-

do da vida. Enquanto durar a atividade criativa, ou racional-intelectual, o "acento de realidade" é nela colocado e a realidade do mundo da vida mal é notada. No entanto, ela se faz sentir: enquanto o escritor trabalha, vai gradualmente sentindo o corpo cansado, fome. Finalmente, o estado físico intrumete-se na sua consciência, ele pára e descansa, ou come. Ou é interrompido de repente: a tinta da caneta acaba; a fita da máquina de escrever enrola; ele acaba de usar a última folha de papel; alguém entra na sala, fazendo barulho. Essas realidades do mundo da vida afirmam suas relevâncias impostas e o expõem do reino de suas buscas não-pragmáticas. Assim, ele tem de voltar ao mundo da vida.

Desse modo, outras províncias da realidade permanecem ao alcance da realidade principal da vida cotidiana, que é capaz de interferir nelas, e não podem ser completamente separadas do mundo da vida. A análise que Schutz faz do trabalho nas Ciências Sociais, como mostraremos mais adiante, demonstra que isso se aplica também a elas. Entretanto, como são campos ligados a atividades em curso, elas não têm apenas esse caráter duplo acima descrito. Estão ligadas ao mundo da vida também de outras maneiras.

vi) A PROVÍNCIA DA SOCIOLOGIA O último grupo de textos escolhidos abrange a visão de Schutz de Sociologia como uma província do significado dominada pelo estilo filosófico-científico de pensar e governada pela busca de conhecimento sobre assuntos sociais.³⁸

Segundo Max Weber, Schutz foi um expoente da Sociologia interpretativa.³⁹ No primeiro texto escolhido dessa seção, Schutz se coloca a pergunta: por que o ponto de vista subjetivo deve ser preferido nas Ciências Sociais? Lidando com as escolas de pensamento positivista e behaviorista, que rejeitam essa abordagem, ele mostrou com nitidez que, não em todas, mas em inúmeras áreas problemáticas da Sociologia, duas questões têm de ser solucionadas: 1) o que significa esse mundo social para mim,

observador?; e 2) o que significa esse mundo social para o ator observado dentro dele e o que significou para ele a sua ação dentro desse mundo?

Schutz deixou claro que aceitava a idéia de um conjunto de princípios metodológicos gerais, válidos para as Ciências Naturais assim como para as Sociais. Mas argumentou que os positivistas lógicos não estavam absolutamente justificados quando diziam que só os procedimentos específicos das Ciências Naturais constituem métodos científicos. Ele via a investigação sociológica como uma "exploração dos princípios gerais segundo os quais as pessoas, na vida cotidiana, organizam suas experiências, especialmente as relativas ao mundo social". Elaborando isso, sugeriu maneiras de se utilizar o método da *compreensão* dentro do quadro de uma abordagem sociológica subjetiva. A compreensão dos significados e motivações dos atores sociais observados fornece a matéria-prima dos sociólogos. Estes últimos têm de construir seus conceitos objetivos com base nas tipificações usadas por esses atores nos seus negócios cotidianos.

As considerações de Schutz sobre certos aspectos metodológicos começam com a descrição da "atitude desinteressada do observador científico", fundamental no estilo científico de investigação. A isso se segue um estudo da formação das construções sociológicas de acordo com regras de relevância sociológica, principalmente os postulados de consistência lógica, interpretação subjetiva, adequação e racionalidade. Vem, então, a discussão das razões e funções da adaptação à Sociologia de modelos de ação racional.

Os modelos de ação devem ser complementados por tipos ideais de conduta humana. Das duas classes desses tipos, uma consiste em: 1) contextos de significado da ação objetivos, dados; 2) produtos resultantes da ação; 3) cursos de ação propriamente ditos; e 4) objetos reais ou ideais deles resultantes. Esses são "tipos de linhas de ação" e incluem tipos de resultados e produtos de cursos de ação terminados. Uma segunda classe de tipos de conduta humana abrange tipos ideais de atores, ou tipos ideais de pessoas. Ambos os tipos são estreitamente ligados. Mas, para alguns objetivos, os tipos de linhas de ação podem ser construídos e usados independentemente dos de atores sociais. Os tipos ideais de pessoas, por outro lado, estão ligados aos tipos de linha de ação correspondentes.

³⁸ Ver cap. 13 deste livro.

³⁹ A expressão *Sociologia Interpretativa* foi introduzida por Howard Becker para caracterizar o conjunto das várias formas de orientação social que pediam uma interpretação subjetiva dos fenômenos sociais. (Alguns escritores, inclusive os tradutores de *The Phenomenology of the Social World*, de Schutz, preferem a forma Sociologia "interpretativa".)

Schutz descreveu os tipos ideais de pessoas como bonecos criados pelos sociólogos; só atribui a eles as características que ele quer investigar. Os bonecos são ativados através de experiências. Qualquer forma pura de motivação pode ser estudada desse modo. Além disso, Schutz sugeriu a criação de tipos ideais habituais, nos quais a motivação pessoal é substituída por padrões de comportamento culturalmente estandardizado. Finalmente, deu atenção aos tipos ideais de coletivos, de línguas e de objetos culturais em geral. Assim, paralelamente a seu estudo dos relacionamentos sociais entre contemporâneos, ele traçou as linhas de sua tipologia, do nível microsociológico ao macrosociológico.

As preocupações principais de Schutz eram teóricas e metodológicas. No entanto, ele trouxe, para a crítica literária, a interpretação da música, a teoria política, a Sociologia do Conhecimento, a investigação sociológica e os problemas sociais, os aspectos de sua teoria.⁴⁰ É difícil classificar esses ensaios. O Professor Arvid Brodersen (Oslo), organizador do segundo volume dos *Collected Papers* de Schutz, os reuniu sob o título de "Teoria Aplicada". Brodersen frisou que essa expressão pode ser mal interpretada, assim como poderia igualmente ter sido a expressão "estudos empíricos". Quis que ela designasse "o uso de uma teoria para a interpretação mais adequada da realidade social" e uma "aplicação do pensamento filosófico à interpretação da sociedade".⁴¹ Essa descrição é adequada, mas deve-se dizer que os ensaios em pauta variam muito quanto à sua proximidade de preocupações empíricas (o termo "empíricas" sendo tomado no sentido mais amplo). Porém todos eles ilustram procedimentos seguros. Empregam quadros de referência consuetudinários a partir de trechos da teoria social fenomenológica de Schutz, testando, simultaneamente, suas suposições teóricas. Além disso, produzem critérios que, por sua vez, levam ao refinamento crítico e desdobramento da teoria.

⁴⁰ Ver as seguintes itens na Bibliografia: 1955a, 1951b e 1956a, 1952, 1946, 1944 e 1945a, 1957a.

⁴¹ "Nota do Organizador", *Collected Papers*, II: ix. A segunda parte desse volume contém todos os ensaios mencionados na nota 40, mais dois itens. Um é uma peça curta, "Some Equivocations in the Notion of Responsibility", e o outro um ensaio chamado "Tiresias, or Our Knowledge of Future Events" (1959). Essa contribuição parece estar deslocada. Contém pesquisas básicas sobre as características da previsão na vida cotidiana e, como tal, deveria estar incluída na exposição da estrutura cognitiva do próprio mundo da vida.

O último grupo de textos escolhidos⁴² provém de duas fontes. Uma é o ensaio "Equality and the Meaning Structure of the Social World" ("Igualdade e a Estrutura de Significado do Mundo Social"). Escrito em 1957, ele reflete a preocupação de Schutz com o problema da discriminação social nos Estados Unidos. Trata, essencialmente, dos significados ligados aos *slogans* e atividades práticas que visam resolver o principal problema social do país e das possibilidades e limitações das tentativas de solução. A outra é um ensaio anterior, "The Homecomer" ("Aquele que Retorna ao Lar"), que elucida de maneira fascinante os problemas que enfrenta o soldado que volta da guerra. Sem dúvida, Schutz inspirou-se, aqui, em suas próprias experiências na Áustria depois da Primeira Guerra Mundial; mas os soldados que depois da Segunda Guerra Mundial voltaram para os Estados Unidos encontravam-se numa situação basicamente semelhante. O ensaio demonstra a possibilidade de se aplicar uma Psicologia Social fenomenológica a tipos de experiências humanas fundamentais, em circunstâncias variáveis.⁴³

vii) A SOCIOLOGIA FAZ SENTIDO Ao contrário de algumas das principais figuras da teoria sociológica moderna, tais como Pitirim Sorokin ou Talcott Parsons, Schutz não desenvolveu um sistema teórico substantivo coerente. Adotou a opinião de Weber de que, em princípio, os processos da vida social e da história são inesgotáveis. Mas estava principalmente interessado nos "problemas" intelectuais — no sentido filosófico propriamente dito — que surgem da, e na, atividade sociológica e, especialmente, que surgem por trás das suposições não-questionadas com as quais opera a grande maioria dos sociólogos.

Assim, as contribuições de Schutz tratam, em grande parte, dos fundamentos da disciplina e atingem o âmago do domínio metassociológico.⁴⁴ No entanto, ele não se considerava um espe-

⁴² Ver cap. 14 deste livro.

⁴³ O trabalho recente de alguns psicólogos sociais americanos, como, por exemplo, Harold Garfinkel, tem certa relação com a teoria de Schutz e abre caminho para possibilidades empíricas maiores para toda a abordagem.

⁴⁴ O termo *Metassociologia* tem várias conotações. Significa, dentro do contexto desta exposição, uma preocupação sistemática com questões anteriores à Sociologia, em termos lógicos, como, por exemplo, a dos interesses subjetivos e orientações valorativas preexistentes que motivam uma pessoa: a) a achar que a Sociologia é um empreendimento que vale a pena e no

cialista em Metassociologia. Sua preocupação com o fundamental o levou diretamente às áreas da metodologia sociológica. Finalmente, envolveu-se com investigações substantivas, de caráter principalmente teórico, mas também empírico. O trabalho de toda a sua vida consiste, pois, em contribuições básicas a essas três seções da província das Ciências Sociais: a Metassociologia, a Metodologia e a Sociologia em si.

Sua principal preocupação metassociológica foi estabelecer, delinear e interpretar o objeto da Sociologia. Trinta e cinco anos antes dele, Durkheim havia colocado a questão crucial: o que é um fato social? Inspirado em Husserl e em Weber, Schutz reformulou essa pergunta: qual a realidade social com que lidam os sociólogos? Como Durkheim, procurou uma resposta nas esferas da consciência humana, na mente do homem. Ao contrário de Durkheim, não tratou os fatos dessa realidade como "coisas" de caráter coercitivo. Em vez disso, viu essa realidade como construída pelos homens para si próprios, a partir de suas experiências intersubjetivas. É claro que tipificações lingüísticas e normas culturais, definições, etc., participam da imagem que o indivíduo faz do mundo social, servem como uma espécie de alicerce, muito importante para a sua formação, e lhe dão coerência e uniformidade, possibilitando a compreensão mútua e, com isso, a interação significativa. Entretanto, os elementos coletivos nas orientações humanas nem eliminam a volição e a espontaneidade individual nem impedem interpretações idiossincrásicas de tipificações e definições culturais. É esse conceito de realidade social que justifica, do modo mais radical e consistente, a qualidade *sui generis* da Sociologia como disciplina intelectual; através dele, chega-se à definição das bases de todos os fenômenos sociais.

A essa definição do objeto da Sociologia, seguem-se os conceitos metodológicos de Schutz. Enquanto a Sociologia constitui uma específica província do significado, distinta do mundo da vida cotidiana, principalmente por seu estilo cognitivo especial, as atividades que constituem as suas operações, que vão da observação à conceituação e à tipificação, são, elas próprias, mode-

qual deve se engajar; e b) a selecionar áreas, tópicos e problemas específicos para seu trabalho sociológico. Essas preocupações subjetivas estiveram na mente de Max Weber quando ele desenvolveu seu conceito de Sociologia "livre de valor". Schutz focalizou uma área relacionada a essa, embora distinta, com respeito a decisões incisivas em termos de Metassociologia: a delimitação do objeto da Sociologia.

ladas de acordo com processos que ocorrem nos domínios de experiências imediatas dentro desse mundo da vida.

As contribuições mais substanciais de Schutz são de natureza teórica e consistem essencialmente em quadros conceituais e dispositivos tipológicos desenvolvidos através da análise dos processos fundamentais que ocorrem no mundo da vida. Incluem, entre outras coisas: seu estudo da motivação e da projeção e o resultante refinamento do modelo weberiano de ação e interação social; sua pesquisa dos processos de tipificação dentro de vários cenários de relacionamentos sociais e das formas lingüísticas correspondentes à sua expressão e estabilização; a ligação entre estereótipos de atores sociais e a teoria dos papéis; seus fundamentos para uma Sociologia do Conhecimento, que partem do senso comum da vida cotidiana e dos processos cognitivos através dos quais ele é estabelecido e aplicado e prosseguem por campos inexplorados como o da distribuição social do conhecimento. Muitos dos trabalhos de Schutz têm importância em termos de aplicação empírica direta. Ele aplicou vários conceitos sociais fenomenológicos a um grande número de tópicos específicos. Assim mostrou que esses conceitos encaravam de uma nova maneira vários tipos de fenômenos e experiências sociais mais ou menos conhecidos. Ao mesmo tempo, testou aspectos de sua teoria confrontando-os com fatos. E tais confrontos contribuíram, afinal, para o aperfeiçoamento desses mesmos conceitos.

No passado, essas contribuições foram, em grande parte, ignoradas ou consideradas como lunáticas ou, na melhor das hipóteses, irrelevantes para a disciplina da Sociologia. Mas Schutz não era sectário. Acima de tudo, via os resultados de suas próprias pesquisas com a reserva inerente à atitude científica autêntica. Para ele, tais resultados eram "válidos até segunda ordem". Ele disse repetidas vezes a seus alunos que, embora estivesse certo de ter feito as perguntas certas, não tinha certeza de ter achado as respostas corretas. Ele se considerava um sociólogo dentro de uma grande tradição sociológica, tanto européia como americana, com seu lugar entre os sociólogos seus contemporâneos.

Assim, nunca negou a sua dívida para com Max Weber e para com os primeiros expoentes da *Geisteswissenschaften* alemã. Da mesma forma, rendeu homenagem a Georg Simmel, apesar dos fundamentos neokantianos deste último, e a Emile Durkheim e seus discípulos, embora não concordasse com sua inclinação positivista. Dos funcionalistas britânicos, Bronislaw Malinowski o

interessou muito. Nenhum desses cientistas sociais era fenomenologista e alguns eram até indiferentes à abordagem subjetiva.

Também eram grandes as ligações intelectuais de Schutz com pensadores americanos contemporâneos e do passado. Como mostramos, aceitou várias contribuições de homens os mais diferentes, como William James, John R. Dewey, George H. Mead, William G. Sumner, Charles H. Cooley e William I. Thomas. Seu primeiro empreendimento teórico, após sua chegada aos Estados Unidos, foi uma pesquisa dos fundamentos do estudo de Talcott Parsons *The Structure of Social Action*. Depois, entrou em contato com homens como Robert M. MacIver, Howard Becker e Edward Shils. Se ele não chegou a se aprofundar no trabalho de sociólogos tais como Robert E. Park, Florian Znaniecki e Pitirim Sorokin, não foi por sectarismo, mas devido a suas obrigações profissionais fora do campo acadêmico.

Estas seleções dos escritos de Schutz são oferecidas com o mesmo espírito com que foram escritas, não como alicerces de um sistema individualista, mas como contribuições para uma tradição sociológica bem estabelecida, embora não universal. É a tradição que, manifestada de várias formas, toma como ponto de partida os atores sociais que constituem a sociedade, em vez de sistemas e instituições sociais, que são os produtos de suas atividades. Sem negar preocupações com a Macrosociologia, Schutz estendeu o tipo de abordagem de Weber ao domínio sócio-psicológico. É principalmente neste domínio que o seu trabalho pôde tornar-se importante para os expoentes das abordagens subjetivas recentemente revitalizadas na Sociologia e Psicologia Social americanas, entre as quais a teoria interativo-simbólica. Espera-se que este livro desenvolva e aprofunde a discussão crítica e a investigação dos temas básicos propostos por Schutz. Seu trabalho situa-se, diante de nós, não como um corpo fechado de teorias, mas como o grande esforço de uma mente excepcional. É um desafio.

1. Fundamento da Fenomenologia

BASES DA FENOMENOLOGIA

Fenomenologia em Foco

Até agora os cientistas sociais não acharam uma abordagem apropriada para o movimento fenomenológico iniciado com os textos básicos de Edmund Husserl nas três primeiras décadas de nosso século. Em certos círculos, o fenomenologista é tido como uma espécie de mago de bola de cristal, um metafísico ou ontologista no sentido pejorativo dessas palavras, enfim, como uma pessoa que desdenha todos os fatos empíricos e os métodos científicos mais ou menos estabelecidos criados para coletá-los e interpretá-los. Outros, mais bem informados, acham que a Fenomenologia pode ter uma certa importância para as Ciências Sociais, mas vêem os fenomenologistas como um grupo esotérico cuja linguagem é incompreensível para um estranho e com quem não vale a pena incomodar-se. Um terceiro grupo formou uma idéia vaga e principalmente errônea do que a Fenomenologia significa, com base em alguns dos *slogans* usados por autores que, simplesmente, pretendem ser fenomenologistas, sem usar o método de Husserl (como, por exemplo, Theodor Litt), ou usados por fenomenologistas (como Max Scheler) em textos não-fenomenológicos, que tratam de assuntos das Ciências Sociais...

A tentativa de reduzir o trabalho de um grande filósofo a algumas proposições básicas ao alcance de um público não-familiarizado com o seu pensamento é, em regra, um empreendimento frustrado. E, com relação à Fenomenologia de Husserl, existem diversas dificuldades especiais. A parte publicada de sua Filosofia, apresentada de maneira condensada, e através de uma linguagem altamente técnica, tem um caráter bastante fragmen-

tário. Ele considerava essencial recomeçar repetidas vezes sua pesquisa, não só sobre os fundamentos básicos da própria Filosofia, mas também sobre os de todo o pensamento científico. Seu objetivo era mostrar as pressuposições implícitas nas quais se baseia qualquer ciência do mundo das coisas naturais e sociais, inclusive a Filosofia atual. Seu ideal era ser um "aprendiz" de Filosofia, no sentido mais literal do termo. Só através de análises cuidadosas, firme consistência e de uma mudança radical nos nossos hábitos de pensamento é que podemos esperar revelar a esfera de uma "Filosofia primeira", que leve em conta os requisitos que uma "ciência exata" digna do nome exige.

É verdade que muitas ciências são comumente chamadas de Ciências Exatas, sendo que essa expressão se refere, em geral, à possibilidade de apresentar o conteúdo da ciência de forma matemática. Não é esse o significado que Husserl deu à expressão... Ele estava convencido de que o nome dado às chamadas Ciências Exatas, que usam a linguagem matemática com tanta eficiência, pode levar a uma compreensão das nossas experiências do mundo — um mundo cuja existência elas pressupõem de modo acrítico e o qual pretendem medir com padrões e ponteiros regulados segundo as escalas de seus instrumentos. Todas as ciências empíricas se referem ao mundo como dado; mas elas próprias, e os seus instrumentos, são elementos desse mundo. Só a dúvida filosófica com respeito às pressuposições implícitas em todo o nosso pensamento habitual — científico ou não — pode garantir a "exatidão" dessa mesma tentativa filosófica e também das de todas as ciências que tratam, direta ou indiretamente, das nossas experiências do mundo...

Esse esboço do objetivo geral de Husserl pode explicar as grandes dificuldades que encontra um iniciante que tenta associar à Fenomenologia um dos rótulos comuns nos livros de estudo, tais como idealismo, realismo, empirismo. Nenhuma dessas classificações de escolas pode ser apropriadamente aplicada a uma Filosofia que as coloca todas em questão. A Fenomenologia busca o início real de todo o pensamento filosófico e deve, quando estiver completamente desenvolvida, acabar onde todas as Filosofias tradicionais começam. Seu lugar é além — ou melhor, antes — de todas as distinções entre realismo e idealismo.

Essas notas introdutórias talvez possam ajudar a desfazer uma interpretação errônea muito difundida da natureza da Fenomenologia — a crença de que ela é anticientífica, baseada não em aná-

lise e descrição, mas numa espécie de intuição sem controle, ou revelação metafísica. Mesmo muitos estudiosos sérios de Filosofia têm sido induzidos a classificar a Fenomenologia como metafísica porque ela deliberadamente recusa-se a aceitar de modo acrítico percepções sensoriais, fatos biológicos, sociais e ambientais como dados, como pontos de partida inquestionáveis para investigação filosófica. Além disso, o uso que Husserl fez de certos termos impróprios, tais como *Wesensschau*, impediu muita gente de admitir na Fenomenologia um método filosófico de pensamento.

Pois ela é um método, e tão "científico" quanto qualquer outro.

A Fenomenologia e as Ciências Sociais

Alguns comentários finais podem dar uma idéia do nível da importância da Fenomenologia para as Ciências Sociais. Deve ficar claro que a relação da Fenomenologia com as Ciências Sociais não pode ser demonstrada através de análise, com métodos fenomenológicos, de problemas concretos da Sociologia, ou Economia, tais como integração social ou teoria do comércio internacional. Estou certo, no entanto, de que os estudos futuros dos métodos das Ciências Sociais e de suas noções fundamentais vão levar, necessariamente, a temas pertencentes ao domínio da pesquisa fenomenológica.¹

Para citar apenas um exemplo, todas as Ciências Sociais vêm a intersubjetividade de pensamento e ação como pressuposto. Que existem as pessoas, que elas agem em função umas das outras, que é possível a comunicação através de símbolos e signos, que os grupos e instituições sociais, sistemas legais, econômicos e outros são elementos integrantes de nosso mundo da vida, que esse mundo da vida tem sua própria história e relação especial com o tempo e o espaço — são todas noções direta ou indiretamente fundamentais para o trabalho de todos os cientistas sociais. Estes últimos têm desenvolvido certos dispositivos metodológicos — quadros de referências, sistemas de tipos, métodos estatísticos — de modo a lidar com os fenômenos que esses termos sugere-

¹ Ver A. Schutz, "Phenomenology and the Social Sciences", em *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Marvin Farber, org. (Cambridge, Mass., 1940), pp. 164-85.

rem. Mas os fenômenos em si são tomados como pressupostos. O ser humano simplesmente é considerado um ser social, a língua e outros sistemas de comunicações existem, a vida consciente do outro é acessível a mim — enfim, posso entender o outro e seus atos e ele pode me entender e a meus feitos. E o mesmo é verdade para os chamados objetos sociais e culturais criados pelos seres humanos. São pressupostos, e têm seu significado e modo de ser específicos.

Mas o que é que faz com que o entendimento mútuo seja possível? Como é possível que o ser humano realize atos significativos, com propósito, ou por hábito, que ele se oriente tendo em vista fins a alcançar, motivado por certas experiências? Os conceitos de significado, motivações, fins, atos, não se referem a um certo tipo de estrutura de consciência, a uma certa ordenação de todas as experiências num tempo interior, a alguma espécie de sedimentação? E a interpretação do significado do outro é do significado de seus atos e resultados dos seus atos não pressupõe uma auto-interpretação do observador ou parceiro? Como posso, na minha posição de homem entre outros homens, ou como cientista social, encontrar um meio de abordar tudo isso, se não recorrer a um estoque de experiências já interpretadas, acumuladas e sedimentadas em minha própria vida consciente? E que segurança podem ter os métodos de interpretação do inter-relacionamento social se não se baseiam numa descrição cuidadosa de suposições subjacentes e suas implicações?

Tais questões não podem ser respondidas pelos métodos das Ciências Sociais. Exigem análise filosófica. E a Fenomenologia — não apenas o que Husserl chamou de Filosofia Fenomenológica, mas também a Psicologia Fenomenológica — não só abriu caminho para tal análise como também a iniciou.

Consciência

Discutindo os métodos de investigação à disposição dos psicólogos,² James mostra que nenhuma pessoa hesita em acreditar que sente o próprio pensar e que distingue o estado mental como uma atividade interior diferente dos objetos com os quais pode lidar em termos de cognição. "Vejo essa crença",

² *Principles*, vol. 1, p. 185.

diz ele, "como o mais fundamental de todos os Postulados da Psicologia, e vou dispensar, como por demais metafísicas para o espaço deste livro, todas as curiosas questões a respeito de sua certeza". "O fato de termos algum tipo de cogitação é um *Inconcessum* num mundo cujos outros fatos, na sua maioria, em algum momento tiveram sua existência ameaçada pela dúvida filosófica".

Em primeiro lugar, essa postura básica é o ponto comum de onde partem tanto a pesquisa psicológica de James como o pensamento fenomenológico de Husserl. O primeiro fato indubitável de que se parte é a existência de uma consciência pessoal; o dado imediato em Psicologia é o eu, muito mais do que o pensamento, e o fato da existência da consciência universal não se traduz em "sentimentos e pensamentos existem", mas em "eu penso" e "eu sinto". Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo e mutável e, como tal, comparável a um rio ou corrente. "Corrente de pensamento", "corrente de experiências ou cogitações", "corrente de vida pessoal consciente", são esses os termos usados pelos dois filósofos para caracterizar a essência da vida pessoal interior. Para ambos, a unidade da consciência consiste na correlação total de todas as suas "partes". É o nosso pensamento conceitual abstrato, diz James, que isola e fixa, arbitrariamente, como partes determinadas, essa corrente de consciência. . . .³

Para Husserl, a vida pessoal da consciência, como fato indubitável, leva à apreensão e à pesquisa teórica do "reino da consciência pura no seu próprio Ser auto-suficiente". Examinemos isso mais de perto. Desde o início, o problema de Husserl se bifurcava: o primeiro era estabelecer uma disciplina *psicológica a priori*, capaz de prover a única base segura a partir da qual se pudesse construir uma Psicologia empírica de peso; o segundo era estabelecer uma *Filosofia* universal, partindo de um *principium* absoluto do conhecimento, no sentido literal do termo. Estamos muito interessados na primeira parte do problema.

Husserl começa com a explicação das características da experiência psicológica. Na medida em que vamos vivendo, vivemos em nossas experiências e, concentrados como ficamos nos objetos dessas experiências, perdemos de vista os "atos da experiência subjetiva" em si. A fim de revelar esses atos da experiência como tais, temos de modificar a atitude ingênua com a qual nos diri-

³ *Ibid.*, p. 226.

gimos aos objetos e temos de nos voltar para nossas próprias experiências, num ato específico de "reflexão". . .

O passo seguinte, segundo Husserl, é revelar a visão a que chegamos através da reflexão à "intencionalidade" da consciência. O caráter básico de nossas cogitações é o fato de serem "consciência de" alguma coisa. O fenômeno que aparece na reflexão é o objeto intencional da intenção, sobre o qual eu penso, o qual eu percebo, do qual eu tenho medo, etc. Toda experiência é, assim, caracterizada não só pelo fato de que é uma consciência, mas também simultaneamente determinada pelo objeto da intenção do qual é uma consciência.⁴ Podem-se descrever os tipos e formas da intencionalidade. Tal descrição pode ser realizada em dois níveis diferentes: primeiro, dentro da "atitude natural" — aliás, tudo o que foi dito até agora refere-se a este nível; e, segundo, dentro da esfera da redução fenomenológica. Esse é um conceito básico da teoria de Husserl, e exige maior explicação.

Na nossa vida cotidiana ou, como diz Husserl, "do ponto de vista natural", aceitamos sem questionar a existência do mundo exterior, o mundo de fatos que nos cerca. Na verdade, pode ser que duvidemos de qualquer *datum* desse mundo exterior, pode ser até que desconfiemos de tantas experiências desse mundo quantas quisermos; mas a crença ingênua na existência de algum mundo exterior, essa "tese geral do ponto de vista natural", vai subsistir, imperturbável. Mas, através de um esforço radical de nossa mente, podemos alterar essa atitude, não transformando nossa crença ingênua no mundo exterior em descrença, não substituindo nossa convicção de sua existência pelo seu contrário, mas suspendendo a crença. Simplesmente, resolvemos impedir que nossa mente faça qualquer julgamento com relação à existência espacial e temporal ou, em linguagem técnica, colocamos a existência do mundo "fora de ação", "colocamos nossa crença nela entre parênteses". Usando esse *epoché* em particular, não só "colocamos entre parênteses" todos os julgamentos do senso comum de nossa vida cotidiana sobre o mundo exterior, mas também todas as proposições das Ciências Naturais que, igualmente, lidam com as realidades desse mundo do ponto de vista natural.

⁴ E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trad. ingl. de Boyce Gibson, § 36.

O que sobra do mundo depois dessa "colocação entre parênteses"? Nada mais nada menos que a totalidade concreta da corrente de nossa experiência, contendo todas as nossas percepções, reflexões, enfim, as nossas cogitações. E, como essas cogitações continuam a ser intencionais, seus "objetos intencionais" correspondentes também persistem entre parênteses. Mas não devem ser, de modo algum, identificados com os objetos instituídos. São apenas "aparências", fenômenos e, como tais, mais "unidades" ou "sentidos" ("significados"). O método da redução fenomenológica, portanto, dá acesso à corrente de consciência em si, como um reino próprio, de natureza absolutamente única. Podemos vivenciá-la e descrever sua estrutura interna. É essa a tarefa da Psicologia Fenomenológica. . .

A redução transcendental é importante para a Psicologia Descritiva Fenomenológica porque revela a corrente de consciência e suas características no seu estado puro e, acima de tudo, porque certas importantes estruturas da consciência somente se tornam visíveis através dessa redução. Como a cada determinação empírica da redução fenomenológica corresponde, necessariamente, uma característica paralela na esfera natural, e *vice-versa*, podemos sempre voltar à "atitude natural" e nela utilizar o discernimento que ganhamos dentro da esfera da redução.

Tomemos como exemplo a teoria de Husserl de noese ("o que vivencia") e noema ("o que é vivenciado"), que se aproxima de alguns princípios de James. Como todas as cogitações, devido ao seu caráter intencional, são "consciência de" alguma coisa, sempre haverá duas maneiras de descrevê-las: a primeira, a noemática, se ocupa do *cogitatum*, isto é, do objeto intencional de um determinado pensamento nosso, conforme aparece nele, por exemplo, como uma certeza, possível ou presumivelmente um objeto existente, ou como um objeto presente, passado ou futuro; a segunda, a noética, se ocupa dos atos de cogitação, do próprio vivenciar (noese) e de suas modificações, como, por exemplo, a percepção, a retenção, a lembrança, etc., e seus diferentes níveis de clareza e explicitação. Cada noese específica tem seu correlato noemático específico. Há modificações de pensamento que afetam igualmente todo o conteúdo noético-noemático, como, por exemplo, as modificações de atenção; outras, que transformam mais ou o lado noemático ou o noético. Mas a análise mais detalhada (que só pode ser realizada dentro do campo da redução) mostra que há sempre um núcleo ou miolo noemático

em cada objeto intencional que subsiste a todas as alterações e que pode ser definido como "o significado do pensamento no seu grau de realização plena".

Experiência: Corrente de Consciência

Comecemos por considerar a distinção que Bergson faz entre viver dentro da corrente de consciência e viver dentro do mundo do tempo e do espaço. Bergson contrasta a "corrente interior de duração" — a *durée* — um vir-a-ser contínuo de qualidades heterogêneas — com o tempo homogêneo, que se espacializou, se quantificou e se tornou descontínuo. Na "duração de tempo pura" não existe "paralelismo", não existe correlação mútua de partes e não existe divisibilidade, mas tão-somente um fluxo contínuo, uma corrente de estados conscientes. No entanto, a expressão "estados conscientes" pode levar a um mal-entendido, pois evoca os fenômenos do mundo espacial, com suas entidades fixas, tais como imagens, percepções e objetos físicos. O que nós de fato vivenciamos na "duração" não é uma coisa delimitada e bem definida, mas uma transição constante de um "agora-assim" para outro "agora-assim". A corrente de consciência, pela sua própria natureza, ainda não foi alcançada pela rede da reflexão. A reflexão, sendo uma função do intelecto, pertence essencialmente ao mundo temporal e espacial da vida cotidiana. A estrutura de nossa experiência vai variar conforme nos entregamos ao fluxo da "duração" ou paramos para refletir sobre ela, tentando classificá-la com conceitos espaço-temporais. Podemos, por exemplo, vivenciar o movimento como uma mudança múltipla constante — noutras palavras, como um fenômeno de nossa vida interior; podemos, por outro lado, conceber esse mesmo movimento como um evento que se pode dividir e distribuir no espaço homogêneo. No último caso, entretanto, não captamos, na realidade, a essência desse movimento que está sempre por vir e acabando de passar. Em vez disso, captamos movimento que não é mais movimento, movimento que esgotou seu curso, em suma, não o movimento em si, mas meramente o espaço percorrido. Da mesma forma, podemos distinguir nos atos humanos esses mesmos dois aspectos. Podemos vê-los como processos conscientes duradouros, contínuos, ou como atos congelados, medidos em termos de espaço, já completos. Esses dois aspectos não são exclusivos dos

"Objetos temporais" transcendentais, mas aparecem em toda a experiência em geral...

Mas como é que as experiências individuais dentro da corrente de consciência constituem unidades intencionais? Se tomarmos como ponto de partida o conceito de Bergson de *durée*, então fica claro que a diferença entre o fluxo de experiências na "duração pura" e as imagens descontínuas, delimitadas, no mundo do tempo e do espaço, equivale a uma diferença entre dois níveis de consciência. Na vida cotidiana, enquanto age e pensa, o Ego vive ao nível da consciência do mundo do tempo e do espaço. A "atenção à vida" (*attention à la vie*) o impede de mergulhar na intuição da duração pura. Entretanto, se a "tensão psíquica" relaxa-se, por qualquer motivo, o Ego descobre que aquilo que antes parecia ser isolado e nitidamente definido dissolve-se agora em transições contínuas, que as imagens fixas são suplantadas por um vir-a-ser sem contornos delimitados, fronteiras ou diferenciações. E, assim, Bergson conclui que todas as distinções, todas as tentativas de "isolar" as experiências individuais da unidade da duração são artificiais, isto é, alheias à *durée* pura, e que todas as tentativas de analisar processos são simplesmente casos de realização dos modos espaço-temporais de representação da *durée*, que é radicalmente diferente disso.

De fato, quando estou imerso na minha corrente de consciência, na minha *durée*, não encontro nenhuma experiência nitidamente diferenciada. Num dado momento, uma experiência "se acende", e logo "se apaga". Enquanto isso, alguma coisa nova surge do que era alguma coisa velha e cede então lugar a alguma outra coisa ainda mais nova. Não posso distinguir entre o Agora e o Antes, entre o Agora mais recente e o Agora que acaba de passar, exceto porque sei que o que acaba de passar é diferente do que o que se passa agora. Pois eu vivencio a minha duração como uma corrente irreversível, unidirecional, e vejo que de há um momento atrás a agora mesmo *eu envelheci*. Mas não posso estar atento a isso enquanto ainda estou imerso na corrente. Na medida em que toda a minha consciência permanece temporariamente unidirecional e irreversível, estou inconsciente tanto do meu próprio envelhecimento quanto de qualquer diferença entre presente e passado. A própria consciência da corrente de duração pressupõe uma volta contra a corrente, um tipo especial de atitude com relação a essa corrente, uma "reflexão", como vamos chamá-la. Pois somente o fato de que uma fase anterior pre-

cedeu esse Agora e Assim faz o Agora ser Assim, e aquela fase anterior que constitui o Agora me é dada neste Agora em forma de lembrança (*Erinnerung*). A consciência da experiência na corrente de duração pura é transformada a cada momento em lembrança do que acaba de ter sido assim; é o lembrar que suspende a experiência da corrente de duração irreversível e modifica, assim, a consciência, transformando-a em lembrança.

Experiência Significativa

Se nós apenas vivermos imersos no fluxo da duração, só encontramos experiências indiferenciadas que se dissolvem umas nas outras num fluxo contínuo. Cada Agora difere essencialmente do Agora anterior pelo fato de que o anterior está contido dentro do Agora na forma de "modificação por retenção". Entretanto, nada sei a respeito disso enquanto vivo apenas o fluxo de duração, pois só através de um ato de atenção reflexiva é que vejo a modificação por retenção e, em consequência, a fase anterior. Dentro do fluxo de duração, existe apenas um viver momento a momento que, às vezes, contém em si também as "modificações por retenção" da fase anterior. Então, como diz Husserl, vivo em meus atos, cuja intencionalidade viva me leva de um Agora ao seguinte. Mas esse Agora deveria ser formulado como um instante, um ponto, como uma quebra da corrente de duração, uma divisão dela em duas. Pois, para efetuar tal divisão artificial da duração, eu teria de sair de dentro do dito fluxo. Do ponto de vista do estar imerso na duração, o "Agora" é uma fase, mais do que um ponto, e, conseqüentemente, as diferentes fases se misturam umas às outras num *continuum*. A própria experiência de viver o fluxo de duração segue em frente, tem um movimento unidirecional, irreversível, indo de multiplicidade em multiplicidade, um processo constante de fuga. Cada fase da experiência dissolve-se em outra enquanto está sendo vivida, sem nenhuma fronteira definida; mas cada fase é distinta da outra em seu "assim", ou qualidade, na medida em que está na mira da "atenção".

Entretanto, quando, através de meu ato de reflexão, volto minha atenção para a minha experiência de viver, já não estou mais posicionado dentro da corrente de duração pura, simplesmente, já não estou vivendo dentro desse fluxo. As experiências

são apreendidas, distintas, acentuadas, marcadas, uma com relação à outra; as experiências que foram constituídas como fases de um fluxo de duração tornam-se agora objetos da atenção como experiências constituídas. O que antes havia sido constituído como uma fase revela-se agora como uma experiência real, não importa se o "Ato de atenção" é de reflexão ou de reprodução (na apreensão simples). Pois o Ato de atenção — e isso é da maior importância para o estudo do significado — pressupõe uma experiência que foi, que passou — em suma, uma experiência que já está no passado, independentemente de se a atenção em questão é reflexiva ou reprodutiva.

Portanto, temos de opor as experiências que são indiferenciadas em seu movimento, umas penetrando nas outras, de um lado, às que são delimitadas, já passadas, já idas, de outro. As últimas, as apreendemos não por vivermos através delas, mas por meio de um ato de atenção. Isso é fundamental para o tópico que estamos explorando: pelo fato de que o conceito da experiência significativa sempre pressupõe que a experiência cujo significado é predicado é uma experiência delimitada, fica agora bastante claro que somente uma experiência passada, isto é, uma experiência que é vista em retrospectiva, como já acabada, terminada, pode ser chamada de significativa.

Só do ponto de vista retrospectivo é que existem experiências delimitadas. Somente o que já foi vivenciado é significativo, e não aquilo que está sendo vivenciado. Pois o significado é meramente uma operação da intencionalidade, a qual, no entanto, só se torna visível reflexivamente. Do ponto de vista da experiência que está se passando, a predicação de significado é, necessariamente, trivial, já que significado, aqui, só pode ser entendido como um olhar atento dirigido não à experiência que está passando, mas à experiência já passada.

No entanto, será que a distinção que acaba de se fazer entre experiência delimitada e experiência não-delimitada de fato se justifica? Não será pelo menos possível que o olhar atento possa iluminar cada item da experiência passada, possa "colocar em relevo" e "distinguir" esses itens dos outros? Acreditamos que a resposta deve ser negativa. Existem, aliás, experiências que são experiências enquanto estão presentes, mas sobre as quais não se pode refletir nada, ou somente através de uma apreensão extremamente vaga e cuja reprodução, a não ser por meio da noção puramente vazia de que "vivenciou-se alguma coisa" — em outras

palavras, ou de uma maneira clara — é impossível. Chamaremos esse grupo de experiências “essencialmente atuais”, porque elas são, por natureza, limitadas a uma determinada posição temporal dentro da corrente de consciência. São conhecidas por sua ligação ou proximidade com o âmago mais profundo do Ego, que Scheler muito bem definiu como “privacidade pessoal absoluta” (*absolut intime Person*) do indivíduo. Sabemos que a privacidade pessoal absoluta de uma pessoa *está lá*, e que ela permanece *absolutamente* fechada, sem permitir que outros indivíduos compartilhem sua experiência. Mas também no autoconhecimento existe uma esfera de intimidade absoluta cujo *estar lá* (*Dasein*) é tão indubitável quanto fechado à nossa inspeção. As experiências peculiares a essa esfera são simplesmente inacessíveis à memória, e esse é um fato característico de seu modo de ser: a memória só capta o “isso” dessas experiências. Talvez se possa reforçar a confirmação dessa tese (que aqui só pode ser afirmada, e não inteiramente provada) por meio de uma observação imediata: a reprodução adequada da experiência torna-se cada vez menos possível na medida em que esta se aproxima do âmago, da intimidade da pessoa. A consequência dessa função decrescente é uma reprodução cada vez mais vaga do conteúdo da experiência. Simultaneamente, diminui a possibilidade de recapitulação, isto é, a capacidade de reconstrução completa do curso da experiência. Quando ainda existe alguma possibilidade de reprodução, o máximo a que se pode chegar é a um simples ato de apreensão. O “Como” da experiência, no entanto, só pode ser reproduzido através da recapitulação. A lembrança de uma experiência do mundo exterior é relativamente nítida, uma sequência de acontecimentos externos, um movimento talvez, pode ser lembrada numa livre reprodução, isto é, escolhendo-se arbitrariamente determinados pontos da duração. A reprodução de experiências da percepção interior é incomparavelmente mais difícil; aquelas percepções internas próximas do âmago absolutamente privado da pessoa são irre recuperáveis no que diz respeito a seu “Como”, e no máximo pode-se apreender o seu “Isso”. Pertencem a essa região, em primeiro lugar, não só todas as experiências da realidade física do Ego, ou, em outras palavras, do Ego Vital (tensões e relaxamentos musculares relacionados aos movimentos do corpo, dor “física”, sensações sexuais, e assim por diante), mas também os fenômenos psíquicos classificados em conjunto sob o título vago de “humores”, ou “sentimentos” e “afecções” (alegria, tristeza,

desgosto, etc.). Os limites da lembrança coincidem exatamente com os limites da “racionalidade”, desde que se use essa palavra ambígua — como o faz, às vezes, Max Weber — no seu sentido mais amplo, isto é, no sentido de “possibilidade de atribuir significado”. A possibilidade de recuperação pela memória é, de fato, o primeiro requisito de toda construção racional. Aquilo que é irre recuperável — em princípio, sempre algo inefável — só pode ser vivido, nunca “pensado”: é, em princípio, impossível de ser verbalizado.

*Conduta Imbuída de Significado **

Devemos agora responder à pergunta: “Como vou distinguir o meu comportamento do resto das minhas experiências?” Os próprios costumes dão a resposta. A dor, por exemplo, não é normalmente chamada de comportamento, nem diriam que estou “me comportando” se alguma outra pessoa levantasse o meu braço e depois o deixasse cair. Mas as *atitudes* que eu assumo, em qualquer desses dois casos, *são* chamadas de comportamento. Posso lutar contra a dor, suprimi-la ou entregar-me a ela. Posso sujeitar-me ou resistir quando alguém segura meu braço. Aí estão dois tipos de experiências vividas, fundamentalmente inter-relacionadas. As experiências do primeiro tipo são meramente “passadas por” ou “sofridas”. São caracterizadas por uma passividade básica. As do segundo constituem atitudes tomadas com relação a experiências do primeiro tipo. Nas palavras de Husserl, o comportamento é “uma experiência da consciência, atribuidora de significado”. Ao estudar o “importante e difícil problema da definição das características do pensamento”, Husserl mostrou que nem todas as experiências são por natureza atribuidoras de significado. “As experiências primordialmente passivas, as associações, as experiências em que tem lugar a consciência de tempo original, a constituição da temporalidade imanente e outras experiências desse tipo são todas incapazes disso” (isto é, de conferir signi-

* Nota do organizador: Neste texto escolhido, os tradutores deram ao termo alemão *Verhalten* o seu equivalente literal inglês, *behavior* (“comportamento”). Na sua fase americana, Schutz atentou cada vez mais para as conotações ambíguas ligadas ao termo *comportamento* devido a seu uso no behaviorismo. De modo a evitar implicações com a teoria mecanicista de estímulo e reação, ele passou a preferir o termo *conduta*.

ficado). A experiência atribuidora de significado tem de ser, ao contrário, um "Ato do Ego (Ato de atitude) ou uma modificação de um Ato desse tipo (experiências passivas secundárias ou, talvez, um julgamento passivo que, de repente, 'me ocorre')".⁵

É possível, se assim se desejar, definir os Atos relativos a "tomar atitudes" como Atos relativos à atividade criadora primária, desde que, como fez Husserl, incluam-se aqui os sentimentos e a constituição de valores através de sentimentos, sejam esses valores vistos como fins ou como meios. Husserl usa a expressão "experiências conscientes atribuidoras de significado" (*sinngewebende Bewusstseinslebnisse*) para abranger todas as experiências que se dão intencionalmente, na forma de atividade espontânea ou numa de suas formas secundárias modificadas. Mas quais são as modificações? As duas principais são a retenção e a reprodução...

Definimos "comportamento" como uma experiência da consciência, que atribui significado, através de atividade espontânea. A ação e o comportamento (*no sentido mais restrito de conduta*) formam uma subclasse dentro do comportamento assim concebido; vamos discuti-los mais detalhadamente adiante. Aquilo que diferencia a objetividade da consciência, que é constituída na Atividade primária e é, portanto, um caso de comportamento, de todas as outras experiências da consciência, e a torna "atribuidora de significado", segundo Husserl, só se torna inteligível com uma condição, a saber, que se apliquem as distinções explicadas acima, entre o Ato que constitui e a objetividade constituída, também à esfera da Atividade espontânea. Agindo dessa forma, distinguir-se-á entre o Ato espontâneo em si e o objeto constituído dentro dele. No sentido da ocorrência ou passagem do comportamento, o Ato espontâneo não é nada mais do que o modo de intencionalidade no qual se dá a objetividade constitutiva. Noutras palavras, o comportamento, conforme ocorre, é "percebido" de um modo único como atividade primordial.

Essa percepção funciona como uma impressão primacial que, é claro, sofre um "obscurecimento" comum ao processo de retenção, como acontece com todas as impressões. A atividade é uma experiência que é constituída em fases, na transição de um Agora para o seguinte. O raio da reflexão só pode ser dirigido

⁵ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, p. 22.

a ela de um ponto de vista posterior. Isso envolve necessariamente retenção ou lembrança. Essa última pode consistir num simples Ato de apreensão, ou pode envolver reconstrução, por fases. Em qualquer dos casos, a intencionalidade original da Atividade espontânea é preservada na modificação intencional.

Aplicado à teoria do comportamento, isso significa que o próprio comportamento de alguém, enquanto ocorre de fato, é uma experiência *pré-fenomenal*. Só depois que ela de fato ocorreu (ou, se ela ocorre em fases sucessivas, só depois que as primeiras fases tiverem acontecido) é que ela se estabelece como um item delimitado, isolado do conjunto das outras experiências desse alguém. A experiência do fenômeno, então, nunca é de alguém "se comportando", mas de alguém que "se comportou". Ainda assim, a experiência original permanece na memória a mesma, embora em outro sentido, que era quando ocorreu. Afinal, o meu comportamento passado é o meu comportamento; consiste num ato *meu*, através do qual tomo uma ou outra atitude, mesmo se só o vejo "de perfil", como algo do passado. E é precisamente esse caráter de atitude que o distingue do resto da minha experiência. A minha atitude passada continua sendo minha, pois sou eu quem uma vez passou por ela; isso é simplesmente outro modo de afirmar que o passar ou "ir embora" da duração é uma coisa contínua, existe uma unidade fundamental na corrente de consciência que constitui o tempo. Mesmo as experiências basicamente passivas, em retrospectiva, são vistas como as *minhas* experiências. O meu comportamento se distingue delas pelo fato de remeter à minha impressão primacial de Atividade espontânea.

O comportamento, então, consiste numa série de experiências que são distintas de todas as outras devido a uma intencionalidade primordial de Atividade espontânea, a qual permanece a mesma em todas as modificações intencionais. Agora fica claro o que quisemos dizer quando colocamos o comportamento como meras experiências, vistas de um certo enfoque, isto é, relacionadas à atividade que originalmente as produziu. O "significado" das experiências, então, não é mais do que aquele código de interpretação que as vê como comportamento. Assim, também no caso do comportamento, somente o que já está feito, terminado, tem significado. A experiência *pré-fenomenal* da atividade, portanto, não tem significado. Só a experiência percebida reflexivamente na forma de atividade espontânea tem significado.

Atenção à Vida: Alerta Total

Um dos pontos centrais da Filosofia de Bergson é a sua teoria de que nossa vida consciente revela um número indefinido de planos diferentes, indo do plano da ação, num extremo, ao plano do sonho, no outro. Cada um desses planos é caracterizado por uma determinada "tensão de consciência", sendo que o plano da ação é o que mostra o mais alto grau de tensão e o do sonho o mais baixo. De acordo com Bergson, esses diferentes graus de tensão de nossa consciência são funções de nossos diversos interesses na vida, representando a ação o nosso interesse maior, o de enfrentar a realidade e seus requisitos, e o sonho a nossa falta total de interesse. *Attention à la vie*, a atenção à vida, é, portanto, o princípio regulador básico de nossa vida consciente. Define os aspectos do mundo que são relevantes para nós; articula o fluxo contínuo de nossa corrente de pensamento; determina a extensão e a função de nossa memória; nos faz, na nossa linguagem, ou viver nossas experiências presentes, dirigidas a seus objetos, ou voltar-nos em atitude reflexiva para as nossas experiências passadas e questionar seu significado.

Com a expressão "alerta total" queremos denotar um plano da consciência cuja "tensão" é muito alta, o qual se origina na atitude de total atenção à vida e às suas exigências. Só o eu que "desempenha", e especialmente o que "trabalha", é que está inteiramente interessado na vida e, assim, inteiramente alerta. Vive dentro de seus atos, e sua atenção está exclusivamente voltada para a realização de seu projeto, para a execução de seu plano. Essa atenção é ativa, não passiva. A atenção passiva é o oposto do "alerta total". Se a atenção é "passiva", vivencio, por exemplo, o tumulto de pequenas percepções indiferenciadas que são, conforme já afirmamos, experiências essencialmente atuais e não manifestações significativas espontâneas. A espontaneidade significativa pode ser definida, segundo Leibnitz, como o esforço para se chegar sempre a outras e sempre outras percepções. No mínimo ela leva à delimitação de certas percepções, transformando-as em apercepção; no máximo, à realização de "trabalho", que afeta o mundo exterior, modificando-o.

O conceito de "alerta total" revela um ponto de partida para uma interpretação pragmática legítima de nossa vida cognitiva. O

estado de alerta total do eu que "trabalha" define qual o segmento do mundo relevante, em termos pragmáticos, e essas relevâncias determinam a forma e o conteúdo de nossa corrente de pensamento: a forma, porque elas regulam a tensão de nossa memória e, assim, a extensão das nossas experiências passadas que lembramos e das nossas experiências futuras que antecipamos; o conteúdo, porque todas essas experiências passam por determinadas modificações de atenção no decorrer do projeto preconcebido e sua execução.

Ação no Mundo Exterior

As investigações de Bergson e também as de Husserl acentuaram a importância dos nossos movimentos corporais na constituição do mundo exterior e de sua perspectiva de tempo. Vivenciamos nossos movimentos corporais simultaneamente em dois planos diferentes: na medida em que são movimentos no mundo exterior os vemos como eventos que ocorrem no espaço e no tempo espacial, mensuráveis em termos do percurso traçado. Na medida em que são vivenciados também a partir de dentro, como mudanças que ocorrem, como manifestações de nossa espontaneidade pertencentes à nossa corrente de consciência, eles participam do nosso tempo interior ou *durée*. O que ocorre no mundo exterior pertence à mesma dimensão de tempo em que ocorrem os eventos da natureza inanimada. Pode ser registrado por dispositivos apropriados e medido por nossos cronômetros. O tempo espacial, homogêneo, é a forma universal do tempo objetivo ou cósmico. Por outro lado, é no tempo interior, ou na *durée*, que nossas experiências atuais são ligadas ao passado por meio de lembranças e retenções e ao futuro por meio de protensões e antecipações. Em e através de nossos movimentos corporais realizamos a transição de nossa *durée* para o tempo espacial ou cósmico, e nossas ações relativas a "trabalho" participam de ambos. Vivenciamos a ação relativa a "trabalho" como uma série de eventos que ocorrem simultaneamente nos tempos interior e exterior, reunindo ambas as dimensões num único fluxo, que será chamado de "presente vívido". O "presente vívido" se origina, portanto, numa interseção da *durée* com o tempo cósmico.

Enquanto vive no "presente vívido" os seus atos de trabalho em curso, dirigidos para os objetos e objetivos a serem reali-

zados, o eu que "trabalha" vivencia a si próprio como a origem das ações em curso e, em consequência, como um eu total, não-dividido. Vivencia seus movimentos corporais a partir de dentro: vive nas experiências essencialmente atuais correlatas a esses movimentos que são inacessíveis à lembrança e à reflexão; seu mundo é um mundo de antecipações em aberto. O eu que trabalha, e somente o eu que trabalha, vivencia tudo isso *modo presenti* e, vivenciando a si próprio como o autor do trabalho em curso, se vê como uma unidade.

Mas se o eu, numa atitude de reflexão, voltar-se para os atos de trabalho realizados e os ver *modo praeterito*, esse não é mais o eu total, não-dividido, mas, em vez disso, um eu parcial, o que realizou esse ato determinado, ato esse que se refere a todo um sistema de atos correlatos, ao qual ele pertence. Esse eu parcial é meramente aquele que toma um papel ou — usando, com toda a reserva necessária, um termo um tanto ambíguo que W. James e G. H. Mead introduziram na literatura — um Mim...

Para os nossos propósitos, a simples consideração de que a experiência interior de nossos movimentos corporais, as experiências essencialmente atuais e as antecipações em aberto escapam à captação na atitude de reflexão demonstra com clareza suficiente que o eu passado não pode nunca ser mais do que um aspecto parcial do total que se realiza na experiência em curso de seu trabalho.

Deve-se colocar ainda um ponto relacionado à distinção entre trabalho (em aberto) e desempenho (fechado). No caso de um mero desempenho, tal como a tentativa de solucionar mentalmente um problema matemático, posso, se minhas antecipações não se completarem no resultado e eu ficar insatisfeito com ele, cancelar todo o processo de operações mentais e recomeçar. Nada estará mudado no mundo exterior, nenhum vestígio do processo anulado permanecerá. Simples ações mentais são, nesse sentido, revogáveis. O trabalho, no entanto, é irrevogável. Meu trabalho mudou o mundo exterior. Na melhor das hipóteses, posso restaurar a situação inicial através de movimentos contrários, mas não posso voltar a não ter feito aquilo que foi feito por mim. Aí está por que — dos pontos de vista moral e legal — sou responsável por meus feitos, mas não por meus pensamentos. Aí está também a razão pela qual tenho liberdade de escolha entre muitas possibilidades no que diz respeito ao trabalho mentalmente projetado

somente antes que esse trabalho seja realizado no mundo exterior ou, no máximo, enquanto ele ainda está sendo realizado no "presente vívido" e, portanto, ainda aberto a modificações. Em termos do passado, não há possibilidade de escolha. Tendo realizado meu trabalho, ou partes dele, escolhi de uma vez por todas o que foi feito e tenho agora de suportar as consequências. Não posso escolher o que eu quero ter feito.

O MUNDO DA VIDA

O Mundo da Atitude Natural

Começamos com uma análise do mundo da vida cotidiana que o homem totalmente alerta e adulto que age sobre ele e sobre e entre seus semelhantes vivencia como realidade na "atitude natural".

"O mundo da vida cotidiana" significará o mundo intersubjetivo que existia muito antes do nosso nascimento, vivenciado e interpretado por outros, nossos predecessores, como um mundo organizado. Ele agora se dá à nossa experiência e interpretação. Toda interpretação desse mundo se baseia num estoque de experiências anteriores dele, as nossas próprias experiências e aquelas que nos são transmitidas por nossos pais e professores, as quais, na forma de "conhecimento à mão", funcionam como um código de referência.

A esse estoque de experiências "à mão" pertence o nosso conhecimento de que o mundo em que vivemos é um mundo de objetos bem delimitados, com qualidades definidas, objetos entre os quais nos movimentamos, que nos resistem, e em relação aos quais podemos agir. Para a "atitude natural", o mundo não é, nem nunca foi, um aglomerado de pontos coloridos, barulhos incoerentes, regiões de frio e de calor. A análise filosófica ou psicológica da constituição de nossas experiências pode, mais tarde, em retrospectiva, descrever de que modo elementos desse mundo afetam os nossos sentidos, de que modo os percebemos passiva, indistinta e confusamente, de que modo, através da apercepção ativa, nossa mente isola certos traços do campo de percepção, concebendo-os como coisas bem delineadas nitidamente em realce,

contra um fundo ou horizonte mais ou menos desarticulado. A "atitude natural" não conhece esses problemas. Para ela, o mundo é, desde o início, não o mundo privado do indivíduo, mas um mundo intersubjetivo, comum a todos nós, no qual não temos um interesse teórico, mas um interesse eminentemente prático. O mundo da vida cotidiana é a cena e também o objeto de nossas ações e interações. Temos de dominá-lo e modificá-lo de forma a realizar os propósitos que buscamos dentro dele, entre nossos semelhantes. Assim, trabalhamos e operamos não só dentro do, mas também sobre o, mundo. Nossos movimentos corporais — os cinéticos, os de locomoção, os de operação — afetam, por assim dizer, o mundo, modificando ou mudando seus objetos e seus relacionamentos mútuos. Por outro lado, esses objetos oferecem resistência a nossos atos e temos de vencê-los ou de nos conformarmos com ela. Nesse sentido, pode-se dizer com certeza que um motivo pragmático governa a nossa atitude natural com relação ao mundo da vida cotidiana. Mundo, nesse sentido, é algo que temos de modificar, através de nossas ações, ou que modifica nossas ações.

Situação Biográfica Determinada

Todo momento da vida de um homem é a situação biográfica determinada em que ele se encontra, isto é, o ambiente físico e sócio-cultural conforme definido por ele, dentro do qual ele tem a sua posição, não apenas posição em termos de espaço físico e tempo exterior, ou de seu *status* e papel dentro do sistema social, mas também sua posição moral e ideológica. Dizer que essa definição da situação é determinada em termos biográficos significa dizer que ela tem a sua história; é a sedimentação de todas as experiências anteriores desse homem, organizadas de acordo com as posses "habituais" de seu estoque de conhecimento à mão, que como tais são posses unicamente dele, dadas a ele e a ele somente. Essa situação biográfica determinada inclui certas possibilidades de atividades teóricas ou práticas futuras, que chamaremos de "propósito à mão". É esse propósito à mão que define que elementos, dentre todos os outros contidos numa dada situação, são relevantes para esse propósito. Esse "sistema de relevâncias", por sua vez, determina que elementos devem ser transformados no substrato de uma tipificação genera-

lizada, quais desses traços devem ser selecionados como características típicas e quais outros como exclusivos e individuais...

Estoque de Conhecimento

O homem, na vida diária... tem a qualquer momento um estoque de conhecimento à mão que lhe serve como um código de interpretações de suas experiências passadas e presentes, e também determina sua antecipação das coisas que virão. Esse estoque de conhecimento tem sua história particular. Foi constituído de e por atividades anteriores de experiência de nossa consciência, cujo resultado tornou-se agora uma posse nossa, habitual. Husserl, ao descrever o processo constitutivo que isso envolve, fala, esquematicamente, de "sedimentação do significado".

Por outro lado, esse estoque de conhecimento à mão não é nada homogêneo, mas apresenta uma estrutura especial. Já aludi à distinção de William James entre "conhecimento sobre" e "conhecimento por familiaridade". Há um núcleo relativamente pequeno de conhecimento que é claro, distinto e consistente. Esse núcleo é cercado de zonas de gradação variada de vagueza, obscuridade e ambigüidade. A essas se seguem zonas de preconceitos, crendices cegas, puras suposições, mera adivinhação, zonas de coisas nas quais basta "acreditar". E, finalmente, existem regiões que ignoramos completamente...

Primeiro, vamos considerar o que determina a estruturação do estoque de conhecimento num determinado Agora. Pode-se começar dizendo que é o sistema de nosso interesse prático ou teórico nesse momento específico que determina não só o que é problemático e o que pode permanecer inquestionável, mas também o que deve ser conhecido, e com que grau de clareza e precisão deve ser conhecido, para a resolução do problema em causa. Noutras palavras, é o problema em particular do qual nos ocupamos que subdivide nosso estoque de conhecimento à mão em zonas diferentes de relevância para a sua solução e estabelece, assim, os limites das várias zonas do nosso conhecimento mencionadas acima, ou seja, zonas de nitidez e de vagueza, de clareza e obscuridade, de precisão e ambigüidade. Aqui está a chave para a interpretação pragmática da natureza do nosso conhecimento, cuja validade relativa tem de ser reconhecida mesmo por aqueles

que rejeitam os outros princípios do pragmatismo, especialmente a sua teoria da verdade. Na realidade, mesmo dentro dos limites restritos do conhecimento do senso comum da vida cotidiana, a referência a "interesses", "problemas" e "relevâncias" não é explicação suficiente. Todos esses termos são apenas nomes que se dão a assuntos altamente complicados e que exigem um estudo mais aprofundado.

Em segundo lugar, deve-se salientar que o estoque de conhecimento existe num fluxo contínuo e muda de qualquer Agora para o seguinte, não só em termos de extensão como também de estrutura. Está claro que qualquer experiência posterior o enriquece e alarga. Através da referência ao estoque de conhecimento à mão, num determinado Agora, a experiência atual em curso aparece como "familiar", se está relacionada por meio de uma "síntese de reconhecimento" a alguma experiência anterior, nos modos de "igualdade", "semelhança", "similaridade", "analogia", etc. A experiência em curso pode, por exemplo, ser identificada com uma experiência anterior "igual, que se repete", ou com uma experiência anterior "igual, mas modificada", ou, ainda, como uma experiência de um tipo semelhante ao de alguma já vivenciada, e assim por diante. Ou, então, a experiência em curso aparece como "estranha", no caso de nem ao menos remeter a um tipo à mão de experiência anterior. Em ambos os casos, é o estoque de conhecimento à mão que serve como código de interpretação da experiência atual em curso. Essa referência a atos já vivenciados pressupõe memória, e todas as suas funções, tais como lembrança, retenção, reconhecimento.

O Caráter do Conhecimento Prático

... o conhecimento do homem que age e pensa dentro do mundo de sua vida cotidiana não é homogêneo; é 1) incoerente; 2) apenas parcialmente claro; e 3) não está livre de contradições.

1. É incoerente porque os interesses do indivíduo, que determinam a relevância dos objetos que ele seleciona porque acha que deve conhecer melhor, não são eles próprios integrados num sistema coerente. Eles são apenas em parte organizados em planos de qualquer tipo, como, por exemplo, planos de vida, planos de trabalho e lazer, planos relativos a qualquer papel social

assumido. Mas a hierarquia desses planos muda com a situação e com o crescimento da personalidade; os interesses mudam continuamente e provocam uma transformação ininterrupta na forma e no conteúdo das linhas de relevância. Não só muda a seleção dos objetos a serem conhecidos, mas também o grau de conhecimento que sobre eles se almeja.

2. Na vida diária é só parcialmente — e, ousamos dizer, excepcionalmente — que o homem se interessa pela clareza de seu conhecimento, isto é, por uma visão mais profunda das relações entre os elementos desse mundo e os princípios gerais que as regulam. Ele se satisfaz com o fato de haver um bom serviço de telefone a seu dispor e, normalmente, não pergunta os detalhes do funcionamento do aparelho ou que leis de Física possibilitam seu funcionamento. Ele compra uma mercadoria na loja sem saber como é produzida e paga com dinheiro, embora tenha apenas uma vaga idéia do que o dinheiro realmente seja. Para ele, é ponto pacífico que seu semelhante vai compreender o seu pensamento, se expresso em linguagem simples, e vai responder de acordo, sem imaginar como pode se explicar esse desempenho milagroso. Além de tudo, ele não procura a verdade e não questiona a certeza. Tudo o que quer é informação sobre possibilidades, e visão das *chances* e riscos que a situação à mão acarreta com relação ao resultado de suas ações. Que o metrô funcione amanhã, como normalmente, é para ele uma possibilidade quase da mesma ordem que a de que o Sol vai se levantar. Se, em razão de algum interesse especial, ele precisar de mais conhecimento sobre um determinado assunto, existe uma prestativa civilização moderna que coloca à sua disposição uma cadeia de balcões de informações e bibliotecas de referência.

3. Finalmente, seu conhecimento não é consistente. Ao mesmo tempo, ele pode considerar igualmente válidas afirmações que, na realidade, são incompatíveis uma com a outra. Como pai, cidadão, empregado e membro de uma igreja, um homem pode ter as mais diferentes e incongruentes opiniões sobre temas morais, políticos ou econômicos. Essa inconsistência não se origina necessariamente de uma falha lógica. Simplesmente, o pensamento das pessoas se espalha por assuntos situados em níveis diferentes e de relevância diferente, e elas não têm consciência das modificações que teriam de fazer para passar de um nível a outro.

II. O Cenário Cognitivo do Mundo da Vida

INTERPRETAÇÃO SOCIAL E ORIENTAÇÃO INDIVIDUAL

I. *A Concepção Social da Comunidade e do Indivíduo*

O MUNDO SOCIAL COMO PRESSUPOSTO Vamos partir de um exame das articulações e formas de organizações do mundo social que constituem a realidade social das pessoas que nele vivem. A pessoa nasce num mundo que existia antes de seu nascimento e que, logo de partida, não é um mundo simplesmente físico, mas também um mundo sócio-cultural. Esse último é um mundo pré-constituído e pré-organizado, cuja estrutura especial é resultado de um processo histórico e diferente, portanto, em cada cultura ou sociedade.

Certos traços, contudo, são comuns a todos os mundos sociais porque enraízam-se na condição humana. Em toda parte encontramos grupos de sexo e grupos de idade, e alguma divisão de trabalho por eles condicionada; e organizações de parentesco mais ou menos rígidas, que ordenam o mundo social em zonas de proximidade variável, desde a intimidade familiar até à estranheza. Em toda parte encontramos também hierarquias de superioridade e subordinação, de líder e seguidor, dos que estão no poder e dos que são subjugados. Em toda parte, também, encontramos um estilo de vida aceito, isto é, um modo de se chegar a termos com as coisas e as pessoas, com o natural e com o sobrenatural. Além disso, há em toda parte objetos culturais, tais como instrumentos necessários para dominar o mundo exterior, brinquedos para as crianças, artigos para adorno, instrumentos musicais de um ou outro tipo, objetos que servem como símbolos sagrados. Existem certas cerimônias que marcam os grandes acontecimentos no ciclo de vida do indivíduo (nascimento,

iniciação, casamento, morte), ou no ritmo da natureza (plantio e colheita, solstícios, etc.)...

Assim, o mundo social no qual o homem nasce e tem de achar seu caminho é por ele vivenciado como uma rede fina de relacionamentos sociais, de sistemas de signos e de símbolos com sua estrutura de significados particular, de formas institucionalizadas de organização social, de sistemas de *status* e prestígio, etc. O significado de todos esses elementos do mundo social, em toda a sua diversidade e estratificação, assim como o padrão de sua própria textura, é tido como pressuposto pelas pessoas que nele vivem. A soma total dos aspectos relativamente naturais, que o mundo social tem para as pessoas que nele vivem, constitui, para usar uma expressão de William Graham Sumner, os costumes do "grupo interno", que são socialmente aceitos como as formas boas e corretas de se confrontar coisas e pessoas. São vistos como pressupostos porque se provaram eficientes até então e, sendo socialmente aprovados, são vistos como fatos que dispensam explicação ou justificativa.

Esses costumes constituem a herança social que é transmitida às crianças que nascem e crescem dentro do grupo...

Isso é assim porque o sistema de costumes estabelece um padrão em termos do qual o grupo interno "define a sua situação". Mais que isso: originado de situações anteriores, definidas pelo grupo, o código de interpretação que até então mostrou-se eficiente torna-se elemento da situação atual. Assumir o mundo como pressuposto, inquestionável, implica a hipótese profundamente enraizada no senso comum de que até segunda ordem o mundo vai continuar sendo, essencialmente, da mesma maneira como foi até aqui; aquilo que se provou válido até agora continuará a sê-lo, e qualquer coisa que nós, ou outros como nós, pudemos realizar com êxito anteriormente poderá ser realizada de novo, de modo semelhante, e trará resultados essencialmente semelhantes.

AUTO-INTERPRETAÇÃO DA COMUNIDADE CULTURAL*

O sistema de conhecimento assim adquirido — incoerente, incon-

* Nota do organizador: Tendo discutido as características e limitações do conhecimento prático do homem sobre assuntos cotidianos (ver "O Caráter do Conhecimento Prático" no cap. 2, acima), Schutz voltou-se para os fundamentos sociais desse conhecimento individual, conforme se encontram no sistema cognitivo do "grupo interno", a comunidade cultural.

sistente e apenas parcialmente claro, como é — toma, para os membros do grupo interno, um aspecto de coerência, clareza e consistência suficientes para que todos tenham uma *chance* razoável de compreender e ser compreendidos. Qualquer pessoa nascida ou criada dentro do grupo aceita o esquema *ready-made* estandardizado do padrão cultural que lhe é transmitido pelos antecessores, professores e autoridades, como um guia não-questionado e inquestionável para todas as situações que normalmente ocorrem dentro do mundo social. O conhecimento associado ao padrão cultural traz sua evidência em si próprio — ou, em vez disso, é tido como pressuposto, na falta de evidência do contrário. É um conhecimento de receitas certas para interpretar o mundo social e para lidar com pessoas e coisas de forma a obter, em cada situação, os melhores resultados possíveis com o mínimo esforço, evitando consequências indesejáveis. A receita funciona, de um lado, como preceito para as ações e, assim, serve como um código de expressão: quem quiser obter um certo resultado tem de proceder conforme indicado pela receita dada para tal propósito. De outro lado, a receita serve como um código de interpretação: supõe-se que quem procede de acordo com as indicações de uma determinada receita pretende obter o resultado correspondente. Assim, é função do padrão cultural eliminar pesquisas problemáticas, oferecendo instruções *ready-made* para o uso, substituindo a verdade, difícil de alcançar, por truismos confortáveis, e substituindo o questionável por aquilo que se "auto-explica".

Esse "pensar como sempre", como se pode chamá-lo, corresponde à idéia de Max Scheler da "concepção relativamente natural do mundo" (*relativ natürliche Weltanschauung*);¹ ela inclui as suposições "óbvias" relevantes para um determinado grupo social, o qual Robert S. Lynd descreve de modo brilhante — bem como suas contradições e ambivalências inerentes — como o "espírito de Middletown". O pensar como sempre pode ser mantido enquanto certas suposições básicas permanecerem verdadeiras ou, mais precisamente: 1) enquanto a vida, e especialmente a vida social, continuar a ser a mesma que foi até então, o que

¹ Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), pp. 58 e seguintes; cf. Howard Becker e Hellmuth Otto Dahlke, "Max Scheler's Sociology of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2 (1942): 310-22, especialmente p. 315.

vale dizer que os mesmos problemas, requerendo as mesmas soluções, ressurgirão e que, portanto, nossas experiências anteriores serão suficientes para dominar situações futuras; 2) enquanto pudermos confiar no conhecimento que nos é transmitido por pais, professores, governos, tradições, hábitos, etc., mesmo se não entendemos sua origem e significado real; 3) enquanto, no decorrer normal das coisas, for suficiente conhecer um pouco o tipo ou estilo geral dos acontecimentos que podemos encontrar em nosso mundo da vida, de forma que possamos dominá-los ou controlá-los; e 4) enquanto nem o sistema de receitas como códigos de interpretação e expressão nem as suposições básicas que os sustentam, mencionadas acima, forem de nossa esfera pessoal, mas do mesmo modo aceitos e aplicados pelos nossos semelhantes.

O SIGNIFICADO SUBJETIVO DO PERTENCER A UM GRUPO

O significado subjetivo do grupo, o significado que um grupo tem para os seus membros, é freqüentemente descrito como um sentimento entre os membros de que eles pertencem ao conjunto, ou de que compartilham interesses comuns. Está certo, mas, infelizmente, esses conceitos foram apenas parcialmente analisados ou, mais precisamente, apenas no que diz respeito a comunidade e associação (MacIver), *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (Toennies), grupos primários e secundários (Cooley), e assim por diante...

... o significado subjetivo que o grupo tem para os seus membros consiste em seu conhecimento de uma situação comum e, com ela, de um sistema comum de tipificações e relevâncias. Essa situação tem a sua história, da qual participam as biografias dos membros individuais; e o sistema de tipificações e relevâncias que determina a situação forma uma "concepção relativamente natural do mundo" comum. Aqui, os membros, individualmente, estão à vontade, isto é, encontram seu caminho sem dificuldade, no meio comum, guiados por um conjunto de receitas de hábitos, costumes, normas, etc., mais ou menos institucionalizados, que os ajudam a viver em harmonia com seres e semelhantes pertencentes à mesma situação. O sistema de tipificações e relevâncias compartilhado com os outros membros do grupo define os papéis sociais, as posições e o *status* de cada um. Essa aceitação de um sistema comum de relevâncias leva os membros do grupo a uma autotipificação homogênea.

Nossa descrição vale tanto para: a) grupos "existenciais" com os quais compartilho uma herança social; e b) os chamados grupos voluntários, que eu formo ou aos quais me associo. No entanto, existe a diferença de que, no primeiro caso, o membro individual se encontra dentro de um sistema de tipificações, papéis, posições e *status* pré-constituído, e não estabelecido por ele, dado a ele como herança social. No caso de grupos voluntários, porém, esse sistema não é vivenciado pelo membro individual como *ready-made*; ele tem de ser construído pelos membros e por isso sempre envolve um processo dinâmico de evolução. No início, somente alguns dos elementos da situação são comuns; os outros têm de ser produzidos através de uma definição comum da situação comum.

Isso implica um problema da maior importância. Como define o membro individual de um grupo a sua situação particular com relação ao quadro comum de tipificações e relevâncias em termos do qual o grupo define a sua situação? Mas, antes de buscarmos a resposta, faz-se necessária uma advertência.

Nossa descrição é puramente formal e não se refere nem à natureza dos laços que unem o grupo nem à extensão, duração ou intimidade do contato social. Aplica-se, portanto, tanto a um casamento quanto a uma associação comercial, à associação a um clube de xadrez ou à cidadania de uma nação, à participação numa conferência ou na cultura ocidental. Cada um desses grupos, entretanto, refere-se a um grupo maior, do qual é um elemento. Um casamento ou uma empresa comercial, é claro, ocorre dentro do quadro geral que é o contexto cultural do grupo maior e de acordo com o estilo de vida (inclusive seus costumes, moral, leis, etc.) predominante nessa cultura, estilo de vida esse que é dado aos atores individuais como um código de orientação e interpretação para as suas ações. Contudo, cabe aos membros do casamento, ou sócios da empresa comercial, definir e constantemente redefinir sua situação individual (privada) dentro desse contexto.

Essa é, obviamente, a razão principal por que, para Max Weber, a existência do casamento, ou do Estado, não significa mais que a mera *chance* (possibilidade) de as pessoas agirem ou virem a agir de uma forma específica — ou, na terminologia que usa em seu texto, de acordo com o quadro geral de tipificações e relevâncias aceitas sem questionamento pelo meio sócio-cultural em questão. Tal quadro geral é vivenciado pelos membros indi-

viduais como de institucionalizações a serem interiorizadas, e o indivíduo tem de definir a sua situação pessoal única usando o padrão institucionalizado para a realização de seus interesses pessoais particulares.

Temos aqui um aspecto da definição privada da situação de membro do indivíduo. Um corolário dele é a atitude particular que o indivíduo escolhe adotar com relação ao papel social que tem de desempenhar dentro do grupo. Uma coisa é o significado objetivo do papel social e a expectativa com relação ao papel conforme definida pelo padrão institucionalizado (digamos, cargo da presidência dos Estados Unidos); outra coisa, o modo particular subjetivo como o indivíduo incumbido desse papel define a sua situação dentro dele (a interpretação de Roosevelt, Truman, Eisenhower de sua missão).

O elemento mais importante na definição da situação privada é, contudo, o fato de que o indivíduo sempre é membro de numerosos grupos sociais. Como mostrou Simmel, cada indivíduo se situa na interseção de diversos círculos sociais, e o seu número será maior quanto mais diferenciada for a personalidade do indivíduo. Isso acontece porque o que faz uma personalidade única é precisamente aquilo que não pode ser repartido com os outros.

De acordo com Simmel, o grupo é formado por um processo através do qual *multos* indivíduos unem *partes* de suas personalidades — impulsos específicos, interesses, forças — enquanto o que cada personalidade realmente é permanece fora dessa área comum. Os grupos são caracteristicamente diferentes de acordo com as personalidades totais dos membros e as partes de suas personalidades com as quais participam no grupo... Na definição do indivíduo de sua situação particular, os vários papéis sociais que se originam desse pertencer múltiplo a grupos diversos são vivenciados como um conjunto de tipificações que são, por sua vez, ordenadas segundo uma hierarquia privada de domínios de relevância, cujo fluxo, é claro, é contínuo. É possível que exatamente esses traços da personalidade do indivíduo, que são, para ele, da mais alta ordem de relevância, sejam irrelevantes do ponto de vista de qualquer sistema de relevâncias tido como pressuposto pelo grupo do qual ele é membro. Isso pode levar a conflitos na personalidade, gerados principalmente devido ao esforço de preencher as várias, freqüentemente incompatíveis, expectativas de papéis correspondentes à participação do indivíduo nos

diversos grupos sociais. Como vimos, é apenas com relação à participação em grupos voluntários, e não em grupos "existenciais", que o indivíduo está livre para escolher de que grupo quer ser membro e de que papel social quer ser incumbido. No entanto, pelo menos um aspecto da liberdade do indivíduo é o fato de poder escolher por si mesmo com que parte de sua personalidade quer participar dos grupos; o fato de poder definir sua situação dentro do papel do qual está incumbido; e de poder estabelecer sua própria ordem privada de relevâncias, na qual cada participação nos vários grupos tem o seu lugar.

II. *Perspectivas Externas e Internas*

VISÃO DO GRUPO EXTERNO — VISÃO DO GRUPO INTERNO Os membros do grupo externo não vêem o estilo de vida do grupo interno como verdades evidentes. Nenhum artigo de fé e nenhuma tradição histórica os compromete a aceitar como certo e bom o modo de ser de qualquer grupo que não seja o seu. Não só o seu "mito central", mas também os seus processos de racionalização e institucionalização são diferentes. Outros deuses revelam outros códigos do certo e do bom, outras coisas são sacras e tabu, são outras as proposições assumidas por "Direito Natural".² O estranho modo os padrões que dominam no grupo em questão de acordo com o sistema de relevâncias que predomina no "aspecto natural do mundo" segundo o seu grupo de origem. Enquanto não se puder achar uma fórmula de transformação que permita o transplante do sistema de relevâncias e tipificações que dominam no grupo em questão para aquele do grupo de origem, o modo de ser do primeiro permanece incompreensível; mas é, freqüentemente, considerado de valor menor e inferior.

Esse princípio se aplica, embora em menor grau, também ao caso de relacionamento entre dois grupos que têm muitas coisas em comum, isto é, onde os dois sistemas coincidem numa medida considerável. Por exemplo, emigrantes judeus do Iraque têm grande dificuldade em compreender que suas práticas de poliga-

² T. V. Smith, em *The American Philosophy of Equality* (Chicago, 1927), p. 6, indicou que Locke usou o "Estado da Natureza e a Igualdade" para destituir tiranos e Hobbes para colocar no trono o "Deus mortal".

mia e casamento entre crianças não sejam permitidas pelas leis de Israel, o lar nacional dos judeus. Outro exemplo encontra-se nas discussões na assembléia francesa, em 1789, depois que Lafayette submeteu seu primeiro esboço da Declaração dos Direitos Humanos, modelado segundo o padrão americano. Diversos oradores referiram-se às diferenças básicas entre a sociedade americana e a francesa: a situação de um país novo, de colônia que enrijeceu seu relacionamento com a matriz, não pode ser comparada com a de um país que usufruiu vida constitucional própria durante quatorze séculos. O princípio de igualdade teria uma função e um significado inteiramente diferentes no contexto histórico de cada um dos dois países; a distribuição igual da riqueza e o estilo de vida igualitário na América permitem a aplicação da ideologia igualitária, a qual teria as mais desastrosas consequências se aplicadas à sociedade francesa, altamente diferenciada.³

Entretanto, é importante entender que a auto-interpretação pelo grupo interno e a interpretação pelo grupo externo da "concepção natural do mundo" dos grupos externos são frequentemente interligadas, e isso de uma maneira dupla.

a) De um lado, o grupo interno frequentemente sente-se mal compreendido pelo grupo externo; essa incapacidade de compreender seu estilo de vida, assim sente o grupo interno, deve estar enraizada em preconceitos hostis, ou em má fé, já que as verdades tidas pelo grupo interno são como "coisas óbvias", "evidentes" e, portanto, compreensíveis para qualquer ser humano. Esse sentimento pode levar a uma alteração parcial no sistema de relevâncias que domina dentro do grupo interno, ou seja, originar uma solidariedade em resistência à crítica externa. O grupo externo é, então, visto com repugnância, nojo, aversão, antipatia, ódio ou medo.

b) De outro lado, estabelece-se um círculo vicioso,⁴ porque o grupo externo, através da reação alterada do grupo interno, fortifica sua interpretação dos traços do grupo interno como sen-

³ Eric Voegelin, "Der Sinn der Erklärung der Menschen — und Bürgerrechte von 1789", *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 8 (1928): 82-120.

⁴ Sobre o problema do círculo vicioso dos preconceitos, ver R. M. MacIver, *The More Perfect Union* (Nova York, 1948), especialmente as pp. 68-81, e também o memorando do Secretário-Geral das Nações Unidas, *The Main Types and Causes of Discrimination*, Documento E/Cn 4/Sub 2/40/Rev. de 7 de junho de 1949, seções 56 e seguintes.

do altamente detestáveis. Em termos mais gerais, ao "aspecto natural do mundo" segundo o grupo A soma-se não só uma certa idéia estereotipada do "aspecto natural do mundo" segundo o grupo B, mas também um estereótipo do modo como o grupo B supostamente vê o grupo A. Em grande escala — isto é, no relacionamento entre grupos — esse é o mesmo fenômeno que, com respeito às relações entre indivíduos, Cooley chamou de "efeito de espelho".

Tal situação pode levar a várias atitudes por parte do grupo interno com relação ao grupo externo: o grupo interno pode manter sua adesão ao seu estilo de vida e tentar mudar a atitude do grupo externo por meio de um processo de educação, de disseminação de informação ou de persuasão e de propaganda apropriada. Ou o grupo interno pode tentar ajustar o seu modo de pensar ao do grupo externo, aceitando o padrão de relevâncias deste último pelo menos parcialmente. Ou, ainda, pode-se estabelecer uma política de cortina de ferro, ou de pacificação e, finalmente, o último meio de se desfazer o círculo vicioso, a guerra, em qualquer nível. Pode haver uma consequência secundária se, por exemplo, os membros do grupo interno que defendem uma política de entendimento mútuo são acusados pelos porta-vozes do etnocentrismo radical de desleais, traidores, etc., o que, mais uma vez, levaria a uma alteração na auto-interpretação do grupo social.

O ESTRANHO NA COMUNIDADE O estranho... torna-se em essência o homem que tem de colocar em questão praticamente tudo aquilo que parece inquestionável para os membros do grupo do qual se aproximou.

Para ele, o padrão cultural do novo grupo não tem a autoridade de um sistema comprovado de receitas, e isso, se por nenhum outro motivo, porque ele não participa da tradição histórica "vívica" através da qual o grupo se formou. Na realidade, do ponto de vista do estranho, também, a cultura desse grupo tem sua história peculiar, e essa história é até mesmo acessível a ele. Mas ela nunca se tornou parte integrante de sua biografia, como a história de seu grupo de origem. Somente os estilos de vida dos próprios pais e avós é que se tornam, para todo mundo, elementos do seu próprio estilo de vida. Túmulos e reminiscências não podem ser nem transferidos nem conquistados. O estra-

nho, portanto, aproxima-se do outro grupo como um recém-chegado no sentido literal do termo. Na melhor das hipóteses, ele pode estar disposto e capacitado a participar do presente e do futuro do grupo do qual se aproxima, com relação à experiência "vívda" e imediata; no entanto, em todas as circunstâncias, ele permanece excluído de tais experiências no que diz respeito ao passado. Do ponto de vista do grupo, ele é um homem sem história.

Para o estranho, o padrão cultural de seu grupo de origem continua a ser o resultado de um desenvolvimento histórico não-interrompido e um elemento de sua biografia pessoal, que por esse mesmo motivo tem sido e ainda é o código não-questionado de referência relativo à sua "concepção natural do mundo". É óbvio, portanto, que o estranho começa a interpretar seu novo ambiente social em termos do seu pensamento usual. Segundo o código de referências trazido de seu grupo de origem, entretanto, ele tem uma idéia *ready-made* do padrão supostamente válido dentro do grupo do qual se aproxima, uma idéia que, necessariamente, logo se prova inadequada...

Primeiro, a idéia de padrão cultural do novo grupo existe para o estranho em função do código de interpretação de seu grupo de origem e foi gerada numa atitude de observador desinteressado. Contudo, o estranho que chega a um novo grupo está próximo de se transformar, de um observador desinteressado, num futuro membro do novo grupo. O padrão cultural do novo grupo, então, não é mais um tema no seu pensamento, mas um segmento do mundo que tem de ser dominado por meio de ações. Consequentemente, sua posição em relação ao esquema de relevâncias estranho muda decisivamente, e isso significa, como vimos, que outro tipo de conhecimento é necessário para a sua interpretação. Passando da platéia para o palco, por assim dizer, o antigo observador torna-se um membro do elenco, entra como parceiro nas relações sociais com os outros atores e participa, a partir daí, da ação em curso.

Em segundo lugar, o novo padrão cultural adquire um caráter ambiental. Sua distância transforma-se em proximidade; as molduras vazias são preenchidas com experiências "vívdas"; os conteúdos anônimos transformam-se em situações sociais definidas; as tipologias *ready-made* desintegram-se. Em outras palavras, o plano "ambiental" da experiência de objetos sociais é diferente

do plano das meras crenças com respeito a objetos dos quais não houve aproximação. Na passagem de um plano ao outro, qualquer conceito originado no plano do qual se partiu torna-se necessariamente inadequado se aplicado ao novo plano sem readaptações.

Em terceiro lugar, a figura *ready-made* do grupo estrangeiro, que subsiste dentro do grupo de origem, prova a sua impropriedade para o estranho que se aproxima do novo grupo pelo simples motivo de que não foi formada com o objetivo de provocar resposta ou reação dos membros do grupo estrangeiro. O conhecimento que ela oferece serve simplesmente como um esquema à mão para interpretar o grupo estrangeiro, e não como um guia de interação entre os dois grupos. Sua validade é baseada, em primeiro lugar, no consenso desses membros do grupo de origem que não pretendem estabelecer um relacionamento social direto com membros do grupo estrangeiro. (Aqueles que pretendem fazê-lo estão em situação análoga à do estranho que se aproxima.) Consequentemente, o código de interpretação se refere aos membros do grupo estrangeiro meramente como a objetos dessa interpretação, mas não vai além dela, não vê os membros do grupo estrangeiro como pessoas a quem se endereçam atos, como resultado de um processo de interpretação, nem como sujeitos de reações antecipadas com relação a esses atos. Assim, esse tipo de conhecimento é, pode-se dizer, insulado; não pode ser verificado nem descartado pelas reações do grupo estrangeiro. Este último, portanto, considera esse conhecimento — através de uma espécie de "efeito de espelho"⁵ — tanto como não-reativo quanto como incapaz de reagir, e reclama de seus preconceitos, prevenções e mal-entendidos. O estranho que se aproxima, entretanto, toma consciência do fato de que um importante elemento desse "pensar como sempre" ou, mais precisamente, as suas idéias sobre o grupo estrangeiro e seu padrão cultural e estilo de vida não passam pelo teste da experiência "vívda" e da interação social.

A descoberta de que as coisas em seu novo ambiente parecem ser bastante diferentes do que ele esperava que fossem, no lugar de origem, é, freqüentemente, o primeiro choque do estranho com relação à sua confiança na validade do seu "pensar como sempre". Não só o quadro do padrão cultural que o estranho trouxe consigo do grupo do qual se aproximou fica invalidado,

⁵ Ao usar esse termo aludimos à conhecida teoria de Cooley do eu refletido ou espelhado (Charles H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, ed. rev. (Nova York, 1922), p. 184).

mas também todo o tal esquema de interpretação não-questionado corrente dentro do grupo de origem. Não pode ser usado como código de orientação dentro do novo ambiente social. Para os membros do grupo do qual o estranho se aproxima, os próprios padrões culturais preenchem as funções de tal código. Mas o estranho que se aproxima não pode usá-lo simplesmente como ele é, nem estabelecer uma fórmula geral de transformação para os dois padrões culturais que lhe permita, por assim dizer, converter todas as coordenadas de um código de orientação naquelas válidas dentro do outro — e isso pelas razões que se seguem.

Em primeiro lugar, qualquer código de orientação pressupõe que todos os que o usam vejam o mundo que os cerca como um aglomerado à volta de sua pessoa, que se situa no centro. Aquele que deseja utilizar um mapa eficientemente, antes de tudo precisa conhecer a sua localização, em dois sentidos: a sua localização na terra e a sua representação no mapa. Aplicado ao mundo social, isso significa que somente membros do grupo interno, com um *status* definido dentro de sua hierarquia e também conscientes disso, podem usar o seu padrão cultural como um código de orientação natural e de confiança. O estranho, no entanto, tem de encarar o fato de que lhe falta qualquer *status* como membro do grupo social no qual ele acaba de ingressar e de que é, por isso, incapaz de achar um ponto de partida para movimentar-se dentro dele. Ele se vê como um caso limite, fora do território coberto pelo código de orientação corrente no grupo. Não lhe é mais permitido considerar-se o centro de seu ambiente social, e esse fato, mais uma vez, causa um deslocamento das linhas de contorno de suas relevâncias.

Em segundo lugar, o padrão cultural e suas receitas somente representam uma unidade e coincidência dos códigos de interpretação e de expressão para os membros do grupo interno. Para quem está de fora, entretanto, essa unidade aparente se despedaça. O estranho que se aproxima tem de "traduzir" seus termos nos termos do padrão cultural do grupo de origem, desde que existam dentro desse último termos equivalentes de interpretação. Se existem, os termos traduzidos podem ser compreendidos e lembrados; podem ser reconhecidos quando se repetem; estão à mão, mas não "em mãos". Ainda assim, é óbvio que o estranho não pode supor que a sua interpretação do novo padrão cultural coincida com a interpretação corrente entre os membros do grupo interno. Ao contrário, ele tem de levar em conta as

discrepâncias fundamentais quando vê as coisas e lida com as situações.

Só depois de reunir um certo conhecimento da função de interpretação do novo padrão cultural é que o estranho pode começar a adotá-lo como código para a sua própria expressão. A diferença entre esses dois estágios de conhecimento é familiar a qualquer estudante de língua estrangeira e recebeu toda a atenção de psicólogos que estudam a teoria da aprendizagem. É a diferença entre a compreensão passiva de uma língua e o seu domínio ativo, como meio de realizar os atos e pensamentos da pessoa.

A VISÃO DE DENTRO E A ORIENTAÇÃO DO ESTRANHADO

Podemos dizer que o membro do grupo interno "bate o olho" nas situações sociais que lhe ocorrem normalmente e imediatamente capta a receita *ready-made* apropriada para a sua solução. Nessas situações, a sua ação traz todas as marcas do hábito, do automatismo e da semiconsciência. Isso é possível porque o padrão cultural provê, com suas receitas, soluções típicas para problemas típicos de atores típicos. Em outras palavras, a *chance* de obter o resultado desejado estandardizado, através da aplicação de uma receita estandardizada, é objetiva, isto é, está aberta a qualquer um que se comporte como o tipo anônimo que a receita requer. Em consequência, o ator que segue uma receita não precisa verificar se essa *chance* objetiva coincide com a *chance* subjetiva, isto é, a *chance* possível para ele, indivíduo, com suas circunstâncias e faculdades pessoais, que subsiste independentemente da questão de se outras pessoas em situações semelhantes poderiam ou não agir da mesma forma com as mesmas possibilidades. Além disso, pode-se afirmar que as *chances* objetivas da eficiência da receita são maiores na medida em que sejam menores os desvios do comportamento tipificado anônimo, e isso vale, especialmente, no caso de receitas projetadas para a interação social. Esse tipo de receita, para funcionar, pressupõe que qualquer parceiro espere que o outro aja ou reaja tipicamente, desde que o próprio ator aja tipicamente. Aquele que desejar viajar de trem deve comportar-se do modo típico que o tipo "empregado da estação" espera que seja a conduta do tipo "passageiro", e *vice-versa*. Nenhum dos dois lados examina as possibilidades subjetivas existentes. A propriedade do código, tendo ele

sido projetado para uso de todos, não precisa ser testada para cada indivíduo em particular que o emprega.

Para os que cresceram dentro do padrão cultural, não só as receitas e suas possibilidades de eficiência, mas também as atitudes típicas e anônimas que elas requerem, são "pontos pacíficos" não-questionados, que lhes dão tanto segurança quanto confiança. Noutras palavras, essas atitudes, por sua própria tipicidade e por seu próprio anonimato, não se situam dentro do estrato de relevâncias do ator, o qual requer conhecimento explícito *de*, mas situam-se na região da mera familiaridade, na qual basta confiar. Essa inter-relação entre possibilidade objetiva, tipicidade, anonimato e relevância parece ser bastante importante.

Entretanto, para o estranho que se aproxima, o padrão do novo grupo não garante uma possibilidade objetiva de sucesso, mas, em vez disso, uma possibilidade puramente subjetiva, que tem de ser testada passo a passo, isto é, tem de confirmar que as soluções sugeridas pelo novo código também produzirão o efeito desejado por ele, em sua nova posição de estranho e recém-chegado, que não tem ao seu alcance todo o sistema do padrão cultural, mas que está bastante intrigado com sua inconsistência, incoerência e falta de clareza. Em primeiro lugar, ele tem de, usando um termo de W. I. Thomas, *definir* a situação. Ele não pode, pois, parar num ponto próximo à familiaridade com o novo padrão, confiando em seu vago conhecimento *sobre* o estilo geral e a estrutura geral desse padrão; precisa de um conhecimento explícito *de* seus elementos, questionando não só o seu "isso" como também o seu "por quê". Daí as formas das linhas de contorno de suas relevâncias necessária e radicalmente diferirem daquelas de um membro do grupo interno no que diz respeito a situações, receitas, meios, fins, parceiros sociais, etc. Tendo em mente a inter-relação acima mencionada entre relevância, de um lado, e tipicidade, de outro, segue-se que ele usa outra medida para o anonimato e tipicidade dos atos sociais, diferente da dos membros do grupo interno. Pois, para o estranho, os atores observados dentro do grupo do qual se aproximou não têm — como para os outros atores — um certo anonimato pressuposto, ou seja, não são meros cumpridores de funções típicas, mas indivíduos. De outro lado, ele tende a tomar meros traços individuais por típicos. Assim, ele constrói um mundo social de pseudo-anonimato, pseudo-intimidade e pseudotipicidade. Em consequência,

não pode integrar os tipos pessoais por ele construídos a um quadro coerente do grupo do qual se aproximou e não pode confiar em sua expectativa da reação deles. E menos ainda pode o próprio estranho adotar essas atitudes típicas e anônimas que um membro do grupo interno tem direito de esperar de um parceiro em situação típica. Daí a falta do sentimento de distância do estranho, sua oscilação entre o distante e o íntimo, sua hesitação e incerteza, sua desconfiança em qualquer assunto que parece tão simples e pouco complicado para aqueles que confiam na eficiência das receitas, as quais apenas têm de ser seguidas, mas não compreendidas.

Noutras palavras, o padrão cultural do novo grupo é, para o estranho, em vez de abrigo, um campo de aventura, em vez de ponto pacífico, um tópico questionável, que tem de ser investigado, em vez de um instrumento que auxilie a desemaranhar situações problemáticas, uma situação problemática em si, e difícil de dominar.

Esses fatos explicam dois traços básicos da atitude do estranho com relação ao novo grupo, aos quais quase todos os sociólogos que escreveram sobre esse assunto deram atenção especial: 1) a objetividade do estranho; e 2) a sua duvidosa lealdade.

1) A objetividade do estranho não pode ser suficientemente explicada pela sua atitude crítica. Na realidade, ele não é obrigado a adorar os "ídeos da tribo" e tem um sentimento nítido da incoerência e inconsistência do padrão cultural que é novo para ele. Mas essa atitude se origina muito menos de sua propensão a julgar o novo grupo, segundo os padrões trazidos do antigo, do que de sua necessidade de adquirir um conhecimento total dos elementos do novo padrão cultural. A necessidade faz com que ele examine com cuidado e precisão aquilo que para o grupo interno parece prescindir de explicação. A razão mais profunda de sua objetividade, porém, está na sua própria experiência, amarga, dos limites do "pensar como sempre", a qual lhe ensinou que um homem pode perder o seu *status*, as suas regras de orientação e até mesmo a sua história, e que o estilo de vida normal é sempre muito menos garantido do que parece. Portanto, o estranho discerne, freqüentemente com uma clareza de espírito amarga e dolorida, o começo de uma crise que pode ameaçar todo o fundamento da "concepção relativamente natural do mundo", enquanto esses sintomas passam despercebidos para os

membros do grupo interno, que confiam na continuação do seu estilo de vida costumeiro.

2) Com frequência, a duvidosa lealdade do estranho é, infelizmente, mais do que um preconceito da parte do novo grupo. Isso é verdade especialmente em casos em que o estranho não se mostra disposto ou capaz de substituir inteiramente o padrão cultural do grupo de origem pelo novo. Então, ele permanece o que Park e Stonequist chamaram de "homem marginal", um híbrido cultural à margem de dois padrões diferentes de vida em grupo, sem saber a qual deles pertence. Mas muitas vezes a acusação de deslealdade se origina da surpresa dos membros do grupo interno com relação ao fato de que o estranho não aceita totalmente seu padrão cultural como o estilo de vida natural e apropriado e como a melhor solução possível para qualquer problema. O estranho é chamado de ingrato, já que se recusa a ver que o padrão cultural que lhe é oferecido lhe garante abrigo e proteção. Mas essas pessoas não compreendem que o estranho, no estado de transição, não vê absolutamente esse padrão como abrigo protetor, mas como um labirinto, no qual perdeu completamente o sentido das coisas.

O SIGNIFICADO OBJETIVO DE PERTENCER A UM GRUPO

O significado objetivo de pertencer a um grupo é aquele significado que o grupo tem do ponto de vista de estranhos, que falam dos membros desse grupo em termos de "Eles". Na interpretação objetiva, a noção de grupo é uma construção conceitual de quem está de fora. Operando com o seu sistema de tipificações e relevâncias, a pessoa que está de fora classifica indivíduos que mostram determinados traços e características particulares numa categoria social que só é homogênea do seu ponto de vista, isto é, do ponto de vista de quem está de fora.

É possível, evidentemente, que a categoria social construída pelo estranho corresponda à realidade social ou, mais precisamente, que os princípios que governam essa tipificação sejam considerados também pelos indivíduos por ela tipificados como elementos da situação *deles*, conforme definida por *eles* e relevante do ponto de vista *deles*. Mesmo assim, a interpretação do grupo pelo estranho nunca coincidirá plenamente com a auto-interpretção do grupo interno...

Também é possível, no entanto, que pessoas que se considerem diferentes entre si sejam colocadas na mesma categoria social pela tipificação do estranho e, então, tratadas como uma unidade homogênea. A situação em que os indivíduos são colocados dessa forma pelo estranho é definição *dele*, não *deles*. Por essa razão, o sistema de relevâncias que acarreta tal tipificação é tido como pressuposto apenas pelo estranho, não é necessariamente aceito pelos indivíduos tipificados, que podem não estar preparados para realizar uma autotipificação equivalente.

MEIOS SOCIAIS DE ORIENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

Linguagem e Conhecimento Social

SOMENTE UMA PARTE MUITO PEQUENA do meu conhecimento do mundo se origina de minha experiência pessoal. A maior parte é derivada do social, dada por meus amigos, meus pais, meus professores e os professores dos meus professores. Não só aprendo a definir o ambiente (isto é, os traços típicos do "aspecto natural do mundo" que predominam no grupo interno como o total das coisas não-questionadas, mas sempre questionáveis, tidas como pressuposto até segunda ordem), mas também como têm de ser formadas construções típicas segundo o sistema de relevâncias aceito pelo ponto de vista unificado e anônimo do grupo interno. Isso inclui estilos de vida, meios de entrar em harmonia com o ambiente, receitas eficientes para a utilização de meios típicos que provocam fins típicos em situações típicas. O meio tipificador *par excellence*, através do qual o conhecimento social é transmitido, é o vocabulário e a sintaxe da linguagem cotidiana. O vernáculo cotidiano é, basicamente, uma linguagem de coisas e eventos nomeados, e qualquer nome inclui tipificação e generalização referentes ao sistema de relevâncias predominante no grupo interno lingüístico, o qual considerou a coisa nomeada suficientemente significativa e, portanto, merecedora de um termo isolado. O vernáculo pré-científico é a própria mina de ouro de características e tipos *ready-made*, todos de origem social, e trazendo consigo um horizonte infinito de conteúdo inexplorado.

Transcrito dos seguintes itens da Bibliografia: 1955c, 9-10; 1944, 304-5; 1955b, 156-57; 1955b, 157-59; 1967, 118-20, 120-23, 124-25.

A Linguagem no Contexto da Cultura

A linguagem como código de interpretação e de expressão não consiste apenas nos símbolos lingüísticos catalogados no dicionário e nas regras sintáticas enumeradas numa gramática ideal. Os primeiros são traduzíveis em outras línguas; as últimas podem ser compreendidas através de sua associação com regras equivalentes, ou exceções, da língua materna não-questionada.¹ Entretanto, existem vários outros fatores.

1. Toda palavra e toda sentença é, usando... um termo de William James, cercada de "orlas" que as ligam, de um lado, com elementos passados e futuros do universo do discurso a que pertencem e, de outro, com um halo de valores emocionais e implicações irracionais, eles próprios inefáveis. As orlas são a substância de que é feita a poesia; podem ser transpostas para a música, mas são intraduzíveis.

2. Existem, em toda língua, termos com diversas conotações. Também elas estão registradas no dicionário. Mas, além dessas conotações standardizadas, cada elemento da fala adquire o seu próprio significado secundário, originado no contexto ou ambiente social dentro do qual é usado, e recebe ainda coloridos especiais conforme a ocasião em que é empregado.

3. Toda língua tem variações, termos técnicos, jargão e dialetos, cujo uso é restrito a grupos sociais específicos, e sua significação também pode ser apreendida por um estranho. Mas, à parte isso, todo grupo social, por menor que seja (ou mesmo todo indivíduo), tem o seu próprio código privado, compreensível apenas para aqueles que participaram de experiências passadas comuns onde o código se criou, ou da tradição a elas associada.

4. Como mostrou Vossler, toda a história do grupo lingüístico está espelhada no seu modo de dizer as coisas.² Todos os outros elementos da vida do grupo entram aí — acima de tudo

¹ Consequentemente, o aprendizado de uma língua estrangeira revela ao estudante, freqüentemente pela primeira vez, as regras gramaticais de sua língua materna, que ele até então seguiu como a "coisa mais natural do mundo", ou seja, como receita.

² Karl Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache* (Heidelberg, 1923), pp. 117 e seguintes.

na literatura. O estrangeiro erudito, por exemplo, que se aproxima de um país de língua inglesa, é muito prejudicado se não leu a Bíblia e Shakespeare em língua inglesa, mesmo se tem familiaridade com traduções desses livros em sua língua materna.

Todos os traços acima mencionados só são acessíveis aos membros do grupo interno. Todos pertencem ao código de expressão. Não se pode ensiná-los nem eles podem ser aprendidos do mesmo modo que, por exemplo, o vocabulário. A fim de dominar fluentemente uma língua, como meio de expressão, a pessoa tem de ter escrito cartas de amor nessa língua; tem de saber como rezar e como xingar e como dizer as coisas em todos os matizes apropriados ao endereçado e à situação. Somente para os membros do grupo interno o código de expressão é genuíno e está à mão, somente eles o dominam fluentemente, dentro de seu "pensar como sempre".

Marcas

Vivencio o mundo ao meu alcance atual como um elemento ou fase da minha situação biográfica única, o que envolve um transcender do Aqui e Agora a que isso pertence. À minha situação biográfica única pertencem, entre outras coisas, minhas recordações do mundo ao meu alcance no passado, mas não mais ao meu alcance desde que me movimentei de Lá para Aqui, e as minhas antecipações do mundo por vir ao meu alcance, desde que eu me movimente Daqui para outro Lá, de modo a trazê-lo para o meu alcance. Eu sei, eu suponho que, ignorando obstáculos técnicos e outras limitações, tais como a irreparabilidade fundamental do passado, posso trazer meu mundo de recordações de volta ao meu alcance real, se eu retornar para o lugar de onde vim (*mundo ao meu alcance recuperável*); espero, também, encontrá-lo substancialmente o mesmo (embora, talvez, modificado), como o vivenciei enquanto estava ao meu alcance real; e também sei, ou suponho, que o que está agora ao meu alcance real vai ficar fora de meu alcance quando eu me movimentar, mas vai, em princípio, ser recuperável se eu, mais tarde, retornar a isso.

O interesse desse último caso é, para mim, eminentemente prático. Espero que o que está agora ao meu alcance real venha a ficar fora de meu alcance, mas volte a meu alcance mais tarde

e, em especial, antecipo que o que está agora dentro do meu campo de manipulação voltará a entrar nele mais tarde e exigirá a minha interferência ou interferirá em mim. Conseqüentemente, tenho de estar certo de que vou, então, achar um caminho dentro disso e entrar em harmonia com isso, do mesmo modo como posso fazer agora, enquanto isso está sob meu controle. Isso pressupõe que, mais tarde, em outra ocasião, serei capaz de reconhecer os elementos que agora acho relevantes no mundo ao meu alcance real, especialmente dentro da zona de manipulação, e também que mais tarde eles provar-se-ão relevantes (o que supponho lançando mão de uma fórmula ideal geral, que Husserl chama de "posso fazer isso de novo").³ Sou, assim, *motivado* a isolar e *marcar* certos objetos. Espero que, mais tarde, essas marcas sejam úteis como "avisos subjetivos" ou "dispositivos mnemônicos" (termo de Wild).⁴ Não importa se tal dispositivo mnemônico consiste em quebrar um galho de árvore ou escolher um marco qualquer para marcar a trilha para um olho-d'água. Um marcador na página onde parei de ler ou sublinhar certas passagens deste livro, ou fazer notas a lápis nas margens, também são marcas ou lembretes subjetivos. O que conta é, simplesmente, que todas essas marcas, elas próprias objetos do mundo exterior, não serão, daqui por diante, intuídas como meros "eus" no código de apercepção pura. Elas entraram, para mim, intérprete, numa referência de apresentação. O galho quebrado da árvore é mais do que isso. Tornou-se uma marca da localização do olho-d'água ou, se assim se preferir, um sinal para eu virar à esquerda. Em sua função de apresentação, que se origina no código de interpretação a ele atribuído por mim, o galho quebrado agora emparelha-se com seu significado referencial "caminho para o olho-d'água".

A marca que funciona como lembrete subjetivo é uma das formas mais puras de relacionamento de apresentação; está desligada de qualquer contexto intersubjetivo. Deve-se acentuar o caráter arbitrário inerente à escolha de certos objetos para "marcas". A marca "nada tem a ver" com aquilo de que deve me lembrar, ambos estão no mesmo contexto de interpretação simplesmente porque tal contexto foi estabelecido por mim. De acor-

³ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik* (Halle, 1929), seção 74, p. 167.

⁴ John Wild, "Introduction to the Phenomenology of Signs", *Philosophy and Phenomenological Research*, 8 (1947): 224.

do com o princípio da irrelevância relativa do veículo, posso substituir o galho quebrado por uma pilha de pedras; de acordo com o princípio da transferência figurativa, posso dedicar essa pilha de pedras a uma náíade, etc.

Indicações

Mencionamos anteriormente o estoque de conhecimento à mão como um elemento da minha situação biográfica. Esse estoque de conhecimento não é nada homogêneo. William James⁵ já distinguiu entre "conhecimento sobre" e "conhecimento por familiaridade". Existem, além disso, zonas de crença sem fundamento e ignorância. A estruturação do meu estoque de conhecimento à mão é determinada pelo fato de que não estou igualmente interessado em todos os estratos do mundo ao meu alcance. A função seletiva do interesse organiza o mundo para mim em estratos de maior ou menor relevância. Do mundo ao meu alcance real ou potencial são escolhidos, como de primeira importância, os fatos, objetos e eventos que são, de fato, ou virão a ser, fins ou meios possíveis, obstáculos ou condições possíveis, para a realização de meus projetos, ou que são, ou que serão, perigosos ou agradáveis ou, de alguma outra forma, relevantes para mim.

Certos fatos, objetos e eventos me são conhecidos como inter-relacionados, de uma maneira mais ou menos típica, mas o meu conhecimento do tipo particular de inter-relação pode ser bastante, ou mesmo totalmente, vago. Se eu sei que o evento *B* normalmente aparece simultaneamente com o evento *A*, ou o segue ou antecede, tomo isso como uma manifestação de um relacionamento típico e plausível existente entre *A* e *B*, embora não saiba nada sobre a natureza desse relacionamento. Até segunda ordem, simplesmente espero, ou vejo como pressuposto, que qualquer recorrência futura de um evento do tipo *A* vai ser associada, do mesmo modo típico, com a recorrência de um evento do tipo *B* antes, concomitantemente ou depois. Posso, então, apreender *A* não como um objeto, fato ou evento por si só, mas como representante de outra coisa, ou seja, relativo à aparição passada, presente ou futura de *B*. Mais uma vez, temos aqui uma forma de

par de apresentação, que a maioria dos autores coloca sob o conceito de signo. Preferimos reservar o termo "signo" para outros propósitos e chamar a relação de apresentação em causa de indicação.

Husserl⁶ caracterizou essa relação de indicação ("Anzeichen") da seguinte forma: um objeto, fato ou evento (*A*), realmente perceptível para mim, pode ser vivenciado como relacionado a outro fato ou evento (*B*) passado, presente ou futuro, não perceptível para mim em termos reais, de tal forma que a minha convicção da existência do primeiro (*A*) é vivenciada por mim como um motivo *obscuro* da minha convicção, suposição ou crença na existência passada, presente ou futura do segundo (*B*). Essa motivação constitui para mim um par dos elementos indicadores (*A*) e dos indicados (*B*). O membro indicador do par não é só uma "testemunha" do indicado, não só ele indica o outro, mas sugere a suposição de que o outro membro existe, existiu ou vai existir. Mais uma vez, o membro indicador não é percebido como um "eu", ou seja, simplesmente através do código de apercepção, mas como um "despertador" ou "chamador" do indicado, ao nível de apresentação. É, no entanto, importante que a natureza particular da conexão da motivação permaneça "obscura". Se a natureza da conexão entre os dois elementos é vista com clareza, não estamos lidando com a relação referencial da indicação, mas com a de inferência, de *prova*. A qualificação contida na última afirmação elimina, portanto, a possibilidade de chamar a pegada de um tigre, reconhecida como tal, de indicação ou "signo" de sua presença no local. Mas o halo em volta da Lua indica a vinda de chuva; a fumaça, fogo; uma certa formação da superfície, óleo no subsolo; um certo tipo de pigmentação no rosto, doença de Addison; a posição da agulha no mostrador do meu carro, tanque de gasolina vazio, etc.

A relação de indicação, conforme descrita, abrange a maioria dos fenômenos geralmente categorizados como "signos naturais". O conhecimento de indicações é de grande importância do ponto de vista prático, porque ajuda o indivíduo a transcender o mundo ao seu alcance real, relacionando os elementos ao seu alcance com os elementos fora dele.

⁵ James, *Principles of Psychology* (Nova York, 1890), 1:221.

⁶ Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, vol. 2/1, seções 1-4, especialmente p. 27.

*Signos e Sistemas de Signos **

Vejamos, em primeiro lugar, como se constitui um signo na mente do intérprete. Digamos que existe entre o signo e aquilo que ele significa uma relação de representação. Quando olhamos para um signo, que sempre é um objeto exterior, num sentido amplo, não o vemos *como objeto*, mas *como representante* de alguma outra coisa. Quando "entendemos" um signo, nossa atenção está focalizada não no próprio signo, mas naquilo que ele representa. Husserl afirma, repetidas vezes, que o fato de o "signo e aquilo que ele representa não terem nenhuma relação um com o outro" se deve à essência da relação "significativa". A relação "significativa" é, portanto, obviamente, uma relação particular entre os códigos de interpretação que são aplicados a esses objetos exteriores, aqui chamados de "signos". Quando entendemos um signo não o interpretamos através do código adequado a ele como objeto exterior, mas através de códigos adequados àquilo que ele significa. Estamos dizendo que um código de interpretação é *adequado* a um objeto vivenciado se o código foi constituído a partir de experiências politéticas desse mesmo objeto como uma coisa existente em si. Por exemplo, as seguintes três linhas pretas, A, podem ser interpretadas: 1) *adequadamente*, como o diagrama de uma determinada *Gestalt* visual em branco e preto; ou 2) *não-adequadamente*, como um signo para o som de voz correspondente. O código de interpretação adequado para o som da voz não é, evidentemente, constituído por experiências visuais, mas por experiências auditivas.

Entretanto, é provável que surja confusão do fato de que a interpretação de signos, em termos do que eles significam, baseia-se em experiência anterior e é, portanto, em si, função de um código.

O que dissemos vale para toda interpretação de signos, esteja o indivíduo interpretando os seus próprios signos ou signos de

* Nota do organizador: Neste texto, tirado de sua primeira publicação, Schutz usou os termos *signo* e *símbolo* alternadamente. Ele estava seguindo o uso corrente. Em sua obra posterior, no entanto, em parte influenciado pelas idéias desenvolvidas por William James, fez uma nítida distinção entre os dois. O leitor deve ter em mente que, neste texto, onde ocorrer o termo *símbolo*, ele tem a conotação de *signo*. A concepção posterior de *símbolo* de Schutz está em "Transcendências e Realidades Múltiplas", no cap. 12.

outros. Há, no entanto, certa ambigüidade no dizer comum: "um signo é sempre um signo de alguma coisa". O signo é, de fato, o "signo" de algo que quer dizer ou significa, o chamado "significado do signo" ou "função do signo". Mas o signo é também o "signo de" algo que expressa, ou seja, as experiências subjetivas da pessoa que o utiliza. No mundo da natureza não há signos (*Zeichen*), apenas indicações (*Anzeichen*). Um signo, pela sua própria natureza, é algo que uma pessoa utiliza para expressar uma experiência subjetiva. Daí, portanto, o signo sempre remete a um ato de escolha da parte de um ser racional — uma escolha desse determinado signo — e é, também, uma indicação de um evento na mente do usuário. Vamos chamar isso de "função expressiva" do signo.

Portanto, um signo sempre é um artefato ou o objeto-ato constituído.⁷ A fronteira entre os dois é inteiramente fluida. Todo objeto-ato que funciona como objeto-signo (por exemplo, o meu dedo apontando em certa direção) é o resultado final de uma ação. Mas eu poderia, da mesma forma, ter construído um poste de sinalização, que seria, é claro, classificado como um artefato. Em princípio, não faz diferença se a ação culmina no objeto-ato ou num artefato.

Deve-se dizer que, ao interpretar um signo, não é necessário referir-se ao fato de que alguém criou o signo, ou de que alguém o utilizou. O que interpreta precisa apenas "conhecer o significado" do signo. Noutras palavras, só é necessário que se estabeleça, na sua mente, uma conexão entre o código de interpretação adequado ao objeto que é signo e o código de interpretação adequado ao objeto que ele significa. Assim, ao ver uma placa na estrada, ele dirá a si próprio "interseção à esquerda", e não "olhe a placa de madeira" ou "quem colocou aquela placa ali?"

Podemos, pois, definir os signos assim: são artefatos ou objetos-ato que não são interpretados de acordo com os códigos de interpretação a eles adequados enquanto objetos do mundo exterior, e sim de acordo com códigos não-adequados a eles e que pertencem, na realidade, a outros objetos. Além disso, deve-se dizer que a conexão entre o signo e o código não-adequado que

7 [As palavras aqui traduzidas para "objeto-ato" e "objeto-signo" são respectivamente *Handlungsgegenständlichkeit* e *Zeichengegenständlichkeit*. Elas se referem a ato e signo considerados como objetos reproduzíveis, ao invés de como eventos únicos.]

lhe corresponde depende da experiência passada do intérprete. Como já dissemos, a possibilidade de aplicação do código daquilo que o signo significa é, em si mesma, um código de interpretação, baseado na experiência. Vamos chamar esse último código de "sistema de signos". Um sistema de signos é uma configuração formada por códigos de interpretação; o usuário do signo, ou o que o interpreta, situa o signo dentro do seu contexto de significado.

O Significado Objetivo dos Sistemas de Signos

Há algo de ambíguo nessa idéia de um contexto de signo. De fato, ninguém pode dizer que a conexão em causa existe independentemente do estabelecimento, uso ou interpretação real dos signos. Pois a conexão é ela própria um exemplo de significado e, portanto, uma questão de prescrição ou de interpretação. Num sentido restrito, pois, as conexões de significado se mantêm não entre signos propriamente ditos, mas entre seus significados, o que é simplesmente outro modo de dizer entre as experiências do eu consciente, que estabelece, usa ou interpreta signos. Entretanto, como esses "significados" só são compreendidos em e através dos signos, mantêm-se entre esses últimos a conexão que chamamos de "sistema de signos".

O sistema de signos está presente para aquele que o compreende como um contexto de significado de uma ordem superior de signos anteriormente vivenciados. Para ele, a língua alemã é o contexto de significado de cada uma das palavras que a compõem, o sistema de signos de um mapa é o contexto de significado de cada símbolo daquele mapa, o sistema de notação musical é o contexto de significado de cada nota escrita, e assim por diante.

Saber que um signo pertence a um certo sistema de signos não é a mesma coisa que saber o que aquele signo significa e de que experiência subjetiva de seu usuário é ele veículo de expressão. Mesmo que eu não saiba estenografia, ainda assim a reconheço quando a vejo. Mesmo que eu possa não saber jogar um jogo de cartas, ainda assim posso identificar as cartas como cartas de jogar, etc. A colocação de um signo dentro do seu sistema de signos é aquilo que faço quando o coloco dentro do contexto total da minha experiência. Para fazer isso, só é neces-

sário que eu encontre, dentro do meu estoque de experiência, tal sistema de signos, junto com as regras segundo as quais ele é constituído. Não preciso entender o significado dos signos individuais nem estar totalmente familiarizado com o sistema de signos. Posso, por exemplo, reconhecer como chineses certos caracteres, sem compreender o seu significado.

Como signo *instituído*, todo signo tem significado e é, portanto, em princípio, inteligível. Em geral, é absurdo falar de um signo sem significado. Só se pode falar apropriadamente de signo sem significado quando ele é confrontado com um ou mais sistemas de signos instituídos. Dizer que um signo é estranho a tal sistema, porém, quer dizer apenas que ele pertence a outro. Por exemplo, não se pode nunca determinar a falta de significado, em si, de um símbolo audiovisual; pode-se apenas falar de sua falta de significado com relação a uma determinada "língua", no sentido mais amplo dessa palavra. Uma combinação de letras difícil de pronunciar pode ter significado em algum código. Pode ser montada por uma pessoa de acordo com as regras do código e, então, ser interpretada por outra que conheça essas mesmas regras. Não é só isso, o símbolo audiovisual "Bamalip" parece, à primeira vista, bastante sem sentido no que diz respeito às línguas européias. Mas a pessoa que sabe que "Bamalip" é o termo escolástico que designa uma entidade da lógica formal, ou seja, o primeiro modo da quarta figura do silogismo, será capaz de colocá-lo com precisão dentro da estrutura de sua língua nativa.

Segue-se daí que o significado do signo, dentro de um determinado sistema de signos, tem de ter sido anteriormente vivenciado. O que significa essa frase "ter sido vivenciado" já é em si uma questão. Se nos perguntarmos em que circunstâncias vivenciamos a conexão entre o termo "Bamalip" e o primeiro modo da quarta figura, descobriremos que o aprendemos de um professor ou de um livro. Ter vivenciado a conexão, no entanto, significa que, naquela ocasião, devemos ter estabelecido em nossas mentes o termo "Bamalip" como signo do primeiro modo da quarta figura. Portanto, o entendimento de um signo (para ser mais preciso, a possibilidade de sua interpretação dentro de um dado sistema) remete a uma decisão anterior, da nossa parte, de aceitar e usar esse signo como expressão de um certo conteúdo de nossa consciência.

Cada sistema de signos é, portanto, um código de nossa experiência. Isso, em dois sentidos diferentes. Primeiro, é um *código expressivo*; noutras palavras, pelo menos uma vez eu usei

o signo por aquilo que ele designa, ou na "atividade espontânea" ou na imaginação. Em segundo lugar, é um *código interpretativo*, ou seja, já interpretei o signo, no passado, como signo daquilo que ele designa. Essa distinção é importante, já que, como mostramos, posso reconhecer um sistema de signos como código interpretativo, mas apenas saber que outros o usam assim. No mundo do Ego solitário, o código de expressão de um signo e seu código de interpretação correspondentemente necessariamente coincidem. Se, por exemplo, invento uma escrita privada, os caracteres desse código são estabelecidos por mim quando invento a escrita ou quando a uso para tomar notas. E, para mim, nesses momentos, um código expressivo. Mas o mesmo código funciona como código de interpretação quando, mais tarde, leio o que escrevi ou o utilizo para fazer outras notas.

Para dominar inteiramente um sistema de signos tal como uma língua, é preciso ter um conhecimento nítido do significado dos signos individuais dentro do sistema. Isso só é possível se o sistema de signos e os signos individuais que o compõem são conhecidos tanto como códigos expressivos quanto como códigos interpretativos das experiências anteriores de quem o conhece. Em ambas as funções, como código de interpretação e como código de expressão, todo signo remete às experiências que precedem a sua constituição. Como código de expressão e como código de interpretação, um signo só é inteligível em termos daquelas experiências vividas que constituem aquilo que ele designa. Seu significado consiste em sua traduzibilidade, isto é, capacidade de nos remeter a alguma coisa conhecida, de um modo diferente. Isso pode ser aquele código de experiência dentro do qual a coisa designada é compreendida ou outro sistema de signos. O filólogo Meillet explica bem esse ponto, no que diz respeito às línguas:

Não podemos apreender o sentido de uma língua desconhecida intuitivamente. Para podermos compreender um texto numa língua cuja tradição se perdeu, precisamos de sua tradução fiel para uma língua conhecida, isto é, precisamos nos relacionar estreitamente com uma ou mais línguas que nos sejam familiares. Noutras palavras, temos de já conhecê-la.⁸

Essa propriedade de "já ser conhecida" se resume no seguinte: é preciso que seja possível descobrir o significado do signo em

⁸ Citado em Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, p. 115. [Traduzido para o inglês por Oscar Oeser como *The Spirit of Language in Civilization* (Londres, 1932), p. 104. A referência é de A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (Paris, 1915), p. 48.]

algum lugar na experiência passada da pessoa que o utiliza. Ser inteiramente versado numa língua ou, na verdade, em qualquer sistema de signos envolve familiaridade com os códigos de interpretação dados, com base nas experiências pessoais anteriores — mesmo que essa familiaridade seja um tanto confusa com relação às implicações dos códigos. Envolve, também, a capacidade de transformar esses objetos instituídos em experiências ativas da própria pessoa, isto é, a capacidade da pessoa de usar expressivamente o sistema de signos que é capaz de interpretar.

Estamos agora nos aproximando de uma resposta para a questão relativa ao significado da frase "ligar um significado com um signo"... Um significado é ligado a um signo na medida em que a significância do último, dentro de um dado sistema de signos, é compreendida tanto pela pessoa que usa o signo quanto pela que o interpreta. Aqui, temos de ser bem claros com relação ao que queremos dizer quando falamos do pertencer estabelecido de um signo a um dado sistema de signos. Um signo tem um "significado objetivo" dentro de seu sistema de signos quando ele pode ser inteligivelmente coordenado com aquilo que designa, dentro daquele sistema, independentemente de quem o usa ou interpreta. Isso tudo para dizer que aquele que "domina" o sistema de signos vai interpretar o signo, em sua função de significado, como referente àquilo que designa, independentemente de quem o está usando e com que relação. A referência indispensável do signo com relação à experiência anterior possibilita ao que interpreta repetir as sínteses que constituíram esse código de interpretação ou de expressão. Dentro do sistema de signos, portanto, o signo tem o *status* ideal do "posso fazer isso de novo".

Entretanto, isso não quer dizer que os signos dentro do sistema de signos anteriormente conhecido não possam ser compreendidos sem um Ato de atenção àquelas experiências vividas a partir das quais se constitui o conhecimento do signo. Ao contrário, como um código de interpretação genuíno de experiências anteriormente vividas, ele é invariável com relação às experiências vividas do eu no qual foi constituído.

Função Expressiva dos Signos

Estivemos considerando o significado objetivo do signo. O significado objetivo é captado, pela pessoa que inter-

preta o signo, como uma parte de sua auto-interpretação de sua própria experiência. A esse significado objetivo do signo devemos opor a função expressiva do signo. Esta última é a sua função como uma indicação do que de fato ocorreu na mente do comunicador, da pessoa que usou o signo; em outras palavras, de qual foi o contexto de significado do próprio comunicador.

Se quero entender o significado de uma palavra numa língua estrangeira, uso um dicionário, que é, simplesmente, um índice, onde posso encontrar os signos arrumados de acordo com o seu significado objetivo, em dois sistemas de signos, ou línguas, diferentes. No entanto, a língua não é o total de todas as palavras do dicionário. O dicionário só se ocupa dos significados objetivos das palavras, isto é, dos significados que não dependem dos usuários das palavras ou das circunstâncias em que elas as usam. Quando nos referimos a significado subjetivo, não estamos pensando nas "expressões ocasionais essencialmente subjetivas" de Husserl... Tais expressões "essencialmente subjetivas", como "esquerda", "direita", "aqui", "ali", "isso" e "eu", podem, é claro, ser encontradas no dicionário, e são, em princípio, traduzíveis; no entanto, elas também têm um significado objetivo, na medida em que designam uma certa relação com a pessoa que as utiliza. Uma vez que eu tenha localizado essa pessoa no espaço, então posso dizer que essas expressões subjetivas ocasionais têm significado objetivo. Entretanto, *todas* as expressões, sendo ou não essencialmente subjetivas no sentido de Husserl, têm, para ambos, usuário e intérprete, além e acima de seu significado objetivo, um significado que é tanto subjetivo quanto ocasional. Vamos considerar primeiro o componente *subjetivo*. Todas as pessoas que usam ou interpretam um signo associam-lhe um certo significado que tem sua origem na qualidade única das experiências nas quais elas aprenderam a usar o signo. Esse significado adicionado é um tipo de aura que envolve o núcleo de significado objetivo.⁹ Exatamente o que Goethe quer dizer com "demoníaco" só pode ser deduzido de um estudo de seus trabalhos como um todo. Somente um estudo cuidadoso da história da cultura francesa, com o auxílio de instrumentos lingüísticos, pode nos permi-

tir compreender o significado da palavra "civilização" na boca de um francês. Vossler aplica essa tese a toda a história da língua da seguinte forma: "Estudamos o desenvolvimento de uma palavra; e descobrimos que a vida mental de todos os que a usaram precipitou-se e cristalizou-se nela".¹⁰ Entretanto, para poder "estudar" a palavra, nossas experiências anteriores têm de conter a estrutura mental de todos os que a usaram. A qualidade particular das experiências do usuário do signo, na ocasião em que ele ligou o signo ao *signatum*, é algo que o intérprete deve levar em conta, além e acima do significado objetivo, se ele quer atingir uma compreensão real.

Dissemos que o significado adicionado não é só subjetivo, mas também *ocasional*. Noutras palavras, o significado adicionado sempre tem em si algo do contexto no qual é usado. Ao compreender alguém que está falando, interpreto não só as suas palavras individuais, mas também a sequência articulada total de suas palavras, sintaticamente ligadas — em suma, "aquilo que ele está dizendo". Nessa sequência, toda palavra retém seu próprio significado individual, no meio das palavras que a cercam e ao longo de todo o contexto do que está sendo dito. Ainda assim, na realidade, não posso dizer que compreendo a palavra enquanto não tiver captado o significado de toda a afirmação. Em resumo, aquilo de que preciso, no momento da interpretação, é o contexto total da minha experiência. Conforme a afirmação prossegue, passo a passo se constrói uma síntese, a partir da qual se pode ver os atos individuais de interpretação de significado e estabelecimento de significado. O discurso é, portanto, em si próprio, uma espécie de contexto de significado. Tanto para o orador quanto para o intérprete, a estrutura do discurso emerge gradualmente. A língua alemã expressa precisamente o que estamos colocando na distinção que faz entre *Wörter* ("palavras desconexas") e *Worte* ("discurso"). Podemos, de fato, dizer que, quando palavras desconexas recebem significado ocasional, elas constituem um todo significante e se tornam discurso.

⁹ De fato, podemos até mesmo dizer que a compreensão do significado objetivo é um ideal irrealizável, o que significa, apenas, que o componente subjetivo e ocasional do significado do signo deveria ser explicado com a maior clareza, por meio de conceitos racionais. A língua "precisa" é aquela em que todos os significados subjetivos ocasionais são adequadamente explicados de acordo com suas circunstâncias.

¹⁰ Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache*, p. 117 [tradução inglesa de Oser, p. 106].

ATENÇÃO SELETIVA: RELEVÂNCIAS E TIPIFICAÇÃO

Zonas de Relevância

A zona das coisas tidas como pressupostos pode ser definida como o setor do mundo que, em conexão com o problema prático ou teórico do qual nos ocupamos num dado momento, não parece necessitar de maiores investigações, embora não tenhamos uma visão nem uma compreensão distinta e clara de sua estrutura. O que é tido como pressuposto é, até segunda ordem, acredita-se, algo simplesmente "dado", e "dado como me aparece" — isto é, como eu ou os outros em quem eu confio o vivenciaram e interpretaram. É dentro dessa zona de coisas pressupostas que temos de encontrar nosso caminho. Todo o nosso possível questionamento do desconhecido só pode surgir dentro desse tal mundo de coisas supostamente já conhecidas, e pressupõe sua existência. Ou, usando os termos de Dewey, é da situação indeterminada que parte toda investigação possível, com o objetivo de transformá-la numa situação determinada. É claro que o que é tido como pressuposto hoje pode tornar-se questionável amanhã, se somos induzidos, por nossa própria escolha ou de outro modo, a mudar nosso interesse e fazer do estado de coisas aceito um campo de maior investigação.

Ao nos referirmos a uma mudança de nosso próprio interesse tocamos no âmago do nosso problema...

É o nosso interesse à mão que motiva todo o nosso pensar, projetar, agir e que, portanto, estabelece os problemas a serem solucionados pelo nosso pensamento e os objetivos a serem atingidos por nossas ações. Noutras palavras, é o nosso interesse que divide o campo não-problemático do pressuposto em várias zonas de relevância diversa com relação a esse interesse, necessitando,

cada uma delas, de um grau diferente de precisão de conhecimento.

Para os nossos propósitos, podemos distinguir rapidamente quatro regiões de relevância decrescente. Primeiro, existe aquela parte do mundo "ao nosso alcance", que pode ser imediatamente observada por nós, e também, pelo menos parcialmente, dominada por nós — isto é, modificada e reorganizada através de nossas ações. É o setor do mundo em que os nossos projetos podem ser materializados e desenvolvidos. A estrutura dessa zona de relevância primária requer um nível ótimo de compreensão, isto é, clareza e nitidez. A fim de dominar a situação, temos de possuir o *know-how* — a técnica e o talento — e também a compreensão precisa de por que, quando e onde usá-los. Em segundo lugar, existem outros campos, fechados ao nosso domínio, mas imediatamente ligados à zona de relevância primária porque, por exemplo, fornecem instrumentos *ready-made* a serem usados para obter o objetivo programado ou estabelecem as condições das quais depende o nosso plano propriamente dito ou sua execução. Com essas zonas de relevância menor basta estar familiarizado, conhecer as possibilidades, *chances* e riscos que possam interferir em nosso interesse principal. Em terceiro lugar, existem zonas que, *no momento*, não têm tal ligação com os interesses à mão. Vamos chamá-las de "relativamente irrelevantes", assim indicando que enquanto não ocorrer nenhuma mudança dentro delas, capaz de influenciar os setores relevantes, com *chances* e riscos novos e inesperados, podemos continuar a vê-las como pressupostos. E, finalmente, existem zonas que sugerimos chamar de "absolutamente irrelevantes" porque nelas nenhuma mudança possível iria — ou assim acreditamos — influenciar o nosso objetivo em questão. Para todos os propósitos práticos, uma mera crença cega no *isso* e no *como* das coisas dentro dessa zona de irrelevância absoluta é suficiente.

Mas essa descrição é por demais grosseira e requer diversos comentários. Primeiro, falamos de um interesse à mão, que determina o nosso sistema de relevâncias. No entanto, não existe tal coisa, um interesse à mão isolado. Um interesse único à mão é apenas um elemento dentro de um sistema hierárquico, ou mesmo dentro de uma pluralidade de sistemas, de interesses, que na vida cotidiana chamamos de nossos planos — planos de trabalho e de pensamento, planos para o momento e para toda a vida. Na verdade, esse sistema de interesses não é constante nem homo-

gêneo. Não é constante porque, ao se mudar de qualquer Agora para o Agora posterior, os interesses únicos adquirem um peso diferente, uma predominância diferente dentro do sistema. Não é homogêneo porque, mesmo dentro da simultaneidade de qualquer Agora, podemos ter os mais disparatados interesses. Os vários papéis sociais que assumimos simultaneamente oferecem uma boa ilustração disso. Os interesses que tenho na mesma situação, como pai, cidadão, adepto da minha igreja ou da minha profissão, podem não só ser diferentes como até incompatíveis um com o outro. Tenho, então, de decidir qual desses interesses disparatados devo escolher de forma a definir a situação a partir da qual começar o questionamento mais profundo. Essa escolha indicará o problema ou estabelecerá o objetivo com respeito ao qual o mundo em que vivemos e nosso conhecimento dele são distribuídos em zonas diversas de relevância.

Em segundo lugar, os termos "zonas" ou "regiões" de relevâncias diferentes podem sugerir a existência de áreas estanques de relevâncias diferentes em nosso cotidiano e, conseqüentemente, em nossas diversas províncias de conhecimento dele, cada uma separada da outra por fronteiras nitidamente definidas. O contrário é que acontece. Esses vários domínios de relevância e precisão são interligados, com múltiplas interpenetrações, os territórios vizinhos são invadidos pelas "orlas" uns dos outros, assim criando zonas imprecisas de sutis transições. Se tivéssemos de traçar um mapa, descrevendo figurativamente essa distribuição, ele não se pareceria com um mapa político, que mostra os vários países com suas fronteiras bem delimitadas, mas, em vez disso, com um mapa topográfico, representando a forma de uma cadeia de montanhas do modo costumeiro, através de linhas de contorno ligando pontos de altitude igual. Picos e vales, contrafortes e encostas espalham-se pelo mapa, em configurações infinitamente diversificadas. O sistema de relevâncias é muito mais parecido com um sistema de isópses do que com um sistema de coordenadas que se originam num centro O e podem ser medidas por meio de uma rede eqüidistante.

Em terceiro lugar, temos de definir dois tipos de sistemas de relevâncias, os quais propomos chamar de sistema intrínseco de relevâncias e sistema imposto de relevâncias. Mais uma vez, eles são meramente tipos, construções, que na vida cotidiana estão quase sempre misturados uns com os outros, e são raramente encontrados em estado puro. No entanto, é importante estudá-los separadamente em sua interação. As relevâncias intrínsecas são

resultado de nossos interesses escolhidos, estabelecidos por nossa decisão espontânea de resolver um problema por meio de nosso pensamento, atingir um objetivo por meio de nossa ação, realizar um estado de coisas projetado. De fato, somos livres para decidir em que estamos interessados, mas esse interesse, uma vez estabelecido, determina o sistema de relevâncias intrínsecas com relação ao interesse escolhido. Temos de nos sujeitar às relevâncias assim estabelecidas, aceitar a situação determinada por sua estrutura interna, concordar com suas exigências. Ainda assim elas permanecem, pelo menos numa certa medida, sob nosso controle. Já que o interesse do qual as relevâncias intrínsecas dependem, e do qual se originam, foi estabelecido pela nossa própria escolha, podemos a qualquer momento mudar o foco desse interesse e assim modificar suas relevâncias intrínsecas, obtendo um nível ótimo de clareza através de questionamento constante. Todo esse processo ainda contém todos os traços de um desempenho espontâneo. O caráter intrínseco de todas essas relevâncias — isto é, intrínseco a algum interesse escolhido — é preservado.

Entretanto, não somos somente centros de espontaneidade afetando o mundo e criando transformações dentro dele, mas também meros recipiendários passivos de eventos que estão fora de nosso controle, que ocorrem sem a nossa interferência. As relevâncias que nos são impostas são as situações e eventos que não estão ligados a interesses por nós escolhidos, que não se originam em atos da nossa vontade e que temos de aceitar exatamente como são, sem nenhum poder para modificá-los por meio de nossas atividades espontâneas, a não ser transformando essas relevâncias assim impostas em relevâncias intrínsecas. Enquanto não alcançarmos isso, não consideramos as relevâncias impostas como estando ligadas a nossos objetivos espontaneamente escolhidos. Porque elas nos são impostas, permanecem obscuras e bastante incompreensíveis.

Domínios Sociais de Relevância

A própria ordem de domínios de relevâncias que prevalece num determinado grupo social é um elemento da concepção relativamente natural do mundo tida pelo grupo interno como pressuposto e como um estilo de vida inquestionável. Em cada grupo, a ordem desses domínios tem sua história particular. É

um elemento do conhecimento gerado e aprovado socialmente e, freqüentemente, institucionalizado. São diversos os princípios que supostamente estabelecem essa ordem. Nas *Leis* de Platão (631C, 697B, 728E, 870), por exemplo, todos os detalhes da legislação proposta são derivados da ordem dos bens: os divinos (sabedoria, equilíbrio, coragem, justiça) e os humanos (saúde, beleza, força, riqueza); ou as coisas pelas quais todo homem se interessa ocupam um lugar específico: os interesses em dinheiro, o mais baixo; vêm depois os interesses do corpo e no lugar mais alto estão os interesses da alma (*Leis*, 743E). E Platão chega à conclusão de que uma lei que prefira a saúde ao equilíbrio, ou a riqueza a ambos, deve estar errada.

Mas isso é apenas um exemplo dos muitos princípios de acordo com os quais os domínios de relevâncias podem ser ordenados. A afirmação de Aristóteles de que o mérito tem valores diferentes em estados diferentes contém um importante elemento da moderna Sociologia do Conhecimento. Não podemos esquecer as conclusões de Max Scheler de que, em qualquer cultura, atribui-se o lugar de honra a um desses três tipos de conhecimento distinguidos por ele — conhecimento com a finalidade de domínio (*Beherrschungswissen*), conhecimento com a finalidade de conhecer (*Bildungswissen*) e conhecimento com a finalidade de salvação (*Heilswissen*) — e, em consequência, a um dos três tipos de homens de saber — o cientista técnico, o sábio e o santo. A aceitação social dessa ordem (hierárquica) determina toda a estrutura da cultura em questão. Finalmente, a afirmação de Aristóteles lembra os conceitos da Antropologia (Linton) e da Sociologia (Parsons-Shils) modernas, onde a atribuição e a realização são determinantes básicos das expectativas de papéis e *status* dentro do sistema social.

Independentemente do princípio particular de acordo com o qual a ordem dos vários domínios de relevâncias foi estabelecida num determinado grupo, podem-se fazer certas afirmações gerais quanto à sua estrutura formal:

1. Os vários domínios de relevâncias não são mensuráveis um pelo outro; são essencialmente heterogêneos. É impossível aplicar os critérios de excelência válidos num domínio de relevâncias a outro.

2. Tanto a estrutura da relevância que constitui os domínios particulares de relevâncias quanto a própria ordem desses existem num fluxo contínuo dentro de cada grupo. Esse é um

fator fundamental na dinâmica das noções de igualdade e desigualdade aceitas por um determinado grupo. Esses conceitos mudam ou a) se por uma ou outra razão a estrutura da relevância que delimita um determinado domínio de tipificação não é mais tida como pressuposto, fora de questão, mas torna-se ela própria questionável, fato que poderia levar à permeabilidade de um determinado domínio de relevâncias com relação a outro, diferente, ou b) se a ordem dos domínios de relevâncias deixa de ser aprovada e pressuposta em termos sociais.

3. Já que os próprios domínios de relevâncias e sua hierarquia são elementos da situação social, eles podem ser definidos de vários modos, de acordo com seu significado objetivo e subjetivo.

A Tipificação de Objetos

O mundo fático de nossa experiência... é vivenciado, desde o início, como típico. Os objetos são vivenciados como árvores, animais, etc., e, mais especificamente, como carvalhos, pinhos, bordos ou cascavéis, pardais, cães. Esta mesa que neste momento percebo é caracterizada como algo reconhecível, algo já conhecido e, apesar disso, novo. Aquilo que é vivenciado como novo já é conhecido, no sentido de que lembra coisas parecidas ou iguais anteriormente percebidas. Mas o que já foi captado uma vez, em sua tipicidade, traz consigo um horizonte de experiências possíveis, com as referências correspondentes à familiaridade, isto é, uma série de características típicas ainda não realmente vivenciadas, mas que se imagina que possam ser vivenciadas. Se vemos um cachorro, ou seja, se reconhecemos um objeto como sendo um animal e, mais precisamente, um cachorro, antecipamos um certo comportamento da parte desse cachorro, um modo típico (não individual) de comer, de correr, de brincar, de pular, e assim por diante. Na realidade, não vemos seus dentes, mas, já tendo vivenciado antes o que tipicamente parecem ser os dentes de um cachorro, podemos esperar que os dentes do cachorro à nossa frente demonstrem os mesmos traços típicos, embora com modificações individuais. Noutras palavras, o que foi vivenciado na percepção real de um objeto é aperceptivamente transferido para qualquer outro objeto semelhante, meramente percebido como o seu tipo. A experiência real confirmará ou não a nossa

antecipação da conformidade típica desses outros objetos. Se confirmada, o conteúdo do tipo antecipado alargar-se-á; ao mesmo tempo, o tipo dividir-se-á em subtipos. Por outro lado, o objeto concreto real provará possuir características individuais que, apesar disso, têm uma forma de tipicidade. Agora, e isso parece ser de especial importância, *podemos* tomar o objeto tipicamente apercebido como um exemplo de um tipo geral, e nos deixar levar ao conceito geral do tipo, mas não *precisamos*, de modo algum, pensar no cachorro concreto, tematicamente, como um exemplar do conceito geral de "cachorro". "Em geral", esse cachorro aqui é um cachorro como qualquer outro cachorro e mostrará as mesmas características que o tipo "cachorro", de acordo com a nossa experiência anterior; entretanto, esse tipo conhecido carrega consigo um horizonte de características típicas ainda desconhecidas, que pertencem não só a este ou àquele cachorro, mas a cachorros em geral. Toda idéia empírica do geral tem o caráter de um conceito aberto a retificações ou corroborações de experiências por vir.

Nomear e Tipificar

A linguagem conforme usada na vida diária... é fundamentalmente uma linguagem que nomeia coisas e eventos. Mas qualquer nome inclui uma tipificação e é, segundo Husserl, uma generalização empírica não-essencial. Podemos interpretar a linguagem humana pré-científica como uma mina de ouro de tipos e características pré-constituídos, cada um deles com seu horizonte de conteúdos típicos inexplorados. Ao nomear um objeto vivenciado, o estamos relacionando, através de sua tipicidade, a coisas já vivenciadas, de estrutura típica semelhante, e aceitamos suas possibilidades em aberto na medida em que nos referimos a experiências futuras do mesmo tipo, que podem, portanto, receber o mesmo nome. Achar que uma coisa ou evento é suficientemente relevante para merecer um nome separado é, mais uma vez, resultado do sistema de relevâncias predominante. Aqui está um animal, e esse animal é um cachorro, mas um cachorro de uma espécie particular, que eu desconheço. Se eu estiver suficientemente interessado nesse objeto, não me satisfaço com reduzi-lo ao nome de "cachorro". As características que ele tem em comum com todos os outros cachorros são precisamente

aquelas que são irrelevantes para mim; são relevantes, porém, as que levam à construção de um novo subtipo. Pergunto: Que espécie de cachorro é esse? E minha curiosidade é satisfeita quando aprendo que se trata de um perdigueiro irlandês. Ao mesmo tempo, ao reconhecer o animal como um cachorro, normalmente, não é relevante para mim a continuação da generalização: um cachorro é um mamífero, um animal, uma coisa viva, um objeto do mundo exterior, e assim por diante. É sempre o sistema de relevâncias que escolhe do vocabulário do meu vernáculo (e também de sua estrutura sintática) o termo relevante, e esse termo é a generalização típica pré-vivenciada que me interessa (ou a meu interlocutor) na situação presente.

Experiência e Tipificação

Como Husserl... convincentemente demonstrou, todas as formas de reconhecimento e identificação, mesmo de objetos reais do mundo exterior, são baseadas num conhecimento *generalizado do tipo* desses objetos ou do estilo *típico* em que eles se manifestam. Na verdade, cada experiência é única, e até a recorrência da mesma experiência não é a mesma, porque é recorrência. É uma identidade recorrente e, como tal, é vivenciada num contexto diferente e com coloridos diferentes. Se identifico esta cerejeira em particular do meu jardim com a mesma árvore que vi ontem, embora sob outra luz e com outro colorido, isso só é possível porque conheço o estilo típico desse objeto único aparecer entre as coisas que o cercam. E o tipo "esta cerejeira em particular" se refere aos tipos pré-vivenciados "cerejeiras em geral", "árvores", "plantas", "objetos do mundo exterior". Cada um desses tipos tem seu modo típico de ser vivenciado, e o próprio conhecimento desse modo típico é um elemento de nosso estoque de conhecimento à mão. O mesmo vale para as relações dos objetos uns com os outros, para eventos e ocorrências em suas relações mútuas, e assim por diante.

Tipificação na Vida Social

O que o sociólogo chama de "sistema", "papel", "status", "expectativa de papel", "situação" e "institucionaliza-

ção" é vivenciado pelo ator individual na cena social em termos inteiramente diferentes. Para ele, todos os fatores designados por esses conceitos são elementos de uma rede de tipificações — tipificações de indivíduos humanos, de seus padrões de linhas de ação, de seus motivos e objetivos, ou dos produtos sócio-culturais que se originaram de suas ações. Esses tipos foram formados principalmente por outros, seus predecessores ou contemporâneos, como instrumentos apropriados, com a finalidade de possibilitar uma harmonia com coisas e homens, e são aceitos como tais pelo grupo no qual o indivíduo nasceu. Mas existem também autotipificações: o homem tipifica, até um certo ponto, a sua própria situação dentro do mundo social e as várias relações que ele tem com os seus semelhantes e objetos culturais.

O conhecimento dessas tipificações e de seu uso apropriado é um elemento inseparável da herança sócio-cultural transmitida à criança nascida no grupo pelos pais e professores e pelos pais de seus pais e professores; é, portanto, gerado socialmente. A soma dessas várias tipificações constitui um quadro de referências em termos do qual não só o mundo sócio-cultural, mas também o físico, tem de ser interpretado; um quadro de referências que, apesar de suas inconsistências e obscuridade inerente, é suficientemente claro e integrado para ser usado na solução da maioria dos problemas práticos à mão.

Devo-se enfatizar que a interpretação do mundo em termos de tipos, como entendida aqui, não é o resultado de um processo de racionalização, muito menos de conceitualização científica. O mundo, físico e sócio-cultural, é vivenciado desde o início em termos de tipos: existem montanhas, árvores, pássaros, peixes, cães, e entre eles perdigueiros irlandeses; existem objetos culturais, tais como casas, mesas, cadeiras, livros, instrumentos, e entre eles martelos; e existem papéis sociais e relacionamentos típicos, tais como pais, filhos, parentes, estrangeiros, soldados, caçadores, padres, etc. Assim, as tipificações ao nível do senso comum — em oposição às tipificações feitas pelo cientista e, especialmente, o cientista social — emergem, na experiência cotidiana do mundo, como pressupostos, sem qualquer formulação de julgamentos ou proposições claras, com sujeitos e predicados lógicos. Elas pertencem, usando um termo fenomenológico, ao pensamento pré-predicativo. O vocabulário e a sintaxe da língua cotidiana representam o epítome das tipificações socialmente aprovadas pelo grupo linguístico.

Sistemas de Relevâncias e Tipificações

Um sistema de relevâncias e tipificações tal como existe em qualquer momento histórico é ele próprio uma parte da herança social transmitida aos membros do grupo interno no processo educacional. Tem várias funções importantes:

1. Determina que fatos ou eventos têm de ser tratados como essencialmente — isto é, tipicamente — iguais (homogêneos) com o propósito de solucionar, de maneira típica, problemas típicos que surgem ou podem surgir em situações tipificadas como sendo iguais (homogêneas).

2. Transforma ações individuais únicas de serem humanos únicos em funções típicas de papéis sociais típicos, que se originam de motivações típicas e têm como objetivo realizar fins típicos. Os outros membros do grupo interno esperam da pessoa incumbida de um determinado papel social que aja do modo típico definido por esse papel. Por outro lado, ao cumprir esse papel, a pessoa dele incumbida se tipifica, isto é, resolve agir do modo típico definido pelo papel social que assumiu. Resolve agir do modo que se espera que aja um homem de negócios, um soldado, um juiz, um pai, um amigo, um chefe de turma, um desportista, um companheiro, um conhecido, um bom rapaz, um americano, um contribuinte, etc. Qualquer papel, então, envolve um autotipificação da parte da pessoa dele incumbida.

3. Funciona tanto como um código de interpretação quanto como um código de orientação para cada membro do grupo interno e constitui, assim, um universo de discurso entre eles. Qualquer pessoa (inclusive eu) que aja do modo típico socialmente aprovado é supostamente motivada pelas motivações típicas pertinentes e tem o objetivo de realizar um estado de coisas típico pertinente. Tem uma chance razoável de, através de tais ações, conseguir uma harmonia com todos os que aceitam o mesmo sistema de relevâncias e vêem como pressupostos as tipificações que dele se originam. Por um lado — para compreender o outro — tenho que aplicar o sistema de tipificações aceito pelo grupo ao qual nós dois pertencemos. Por exemplo, se ele usa a língua inglesa, tenho de interpretar as suas afirmações nos termos do código do dicionário inglês e da gramática inglesa. Por outro lado — de modo a me fazer entender pelo outro — tenho de me valer do mesmo sistema de tipificações como um código de orientação

para a minha ação programada. É claro, há apenas uma mera *chance*, ou, mais precisamente, uma mera probabilidade, de que o código de tipificações por mim usado como código de orientação vá coincidir com aquele usado pelo meu semelhante como código de interpretação; de outro modo, desentendimentos entre pessoas de boa vontade seriam impossíveis. Mas, pelo menos como uma primeira abordagem, pressupomos que ambos queremos dizer o que dizemos e dizemos o que queremos dizer.

4. As *chances* de sucessão da interação humana, isto é, o estabelecimento de uma congruência entre o código tipificado usado pelo ator como código de orientação e por seus semelhantes como código de interpretação, dependem de se o código de tipificação é estandardizado e se o sistema de relevâncias pertinente é institucionalizado. Os vários meios de controle social (costumes, moral, leis, regras, rituais) servem a esse propósito.

5. O sistema de relevâncias e tipificações socialmente aprovado é o campo comum dentro do qual as tipificações e estruturas de relevâncias privadas dos membros individuais do grupo se originam. Isso é assim porque a situação particular do indivíduo, conforme definida por ele, é sempre uma situação dentro do grupo, seus interesses privados são interesses com referência àqueles do grupo (seja através de particularização ou antagonismo), seus problemas particulares estão necessariamente no mesmo contexto dos problemas do grupo. Mais uma vez, esse sistema privado de domínios de relevância poderia ser inconsistente em si próprio; poderia, também, ser incompatível com o que é aprovado pela sociedade. Por exemplo, posso tomar atitudes inteiramente diferentes com relação aos problemas de rearmamento dos Estados Unidos segundo os meus papéis sociais de pai de um rapaz, de contribuinte, de membro da minha igreja, de cidadão patriota, de pacifista e de economista traquejado. Ainda assim, todos esses sistemas de relevâncias parcialmente conflitados e que se interpenetram, tanto os pressupostos pelo grupo quanto os meus, privados, constituem domínios particulares de relevâncias; todos os objetos, fatos e eventos são homogêneos na medida em que são relevantes para o mesmo problema.

III. Ação no Mundo da Vida

AÇÃO E PLANEJAMENTO

I. Ação, Motivação, Racionalidade

CONDUTA, AÇÃO, TRABALHO As experiências de significado subjetivo que emanam de nossa vida espontânea serão chamadas de *conduta*. (Evitamos o termo "comportamento" porque inclui, no uso corrente, também as manifestações subjetivas de espontaneidade não-significativas, tais como reflexos.) O termo "conduta", conforme usado aqui, se refere a todos os tipos de experiências espontâneas com significado subjetivo, sejam as da vida interior ou as que afetam o mundo exterior. Se é que é possível usar termos objetivos numa descrição de experiências subjetivas — e, depois do esclarecimento acima, já não há perigo de uma interpretação errônea — podemos dizer que a conduta pode ser "aberta" ou "encoberta". A primeira será chamada de *mero fazer* e a última de *mero pensar*. Entretanto, o termo *conduta*, como o usamos, não implica nenhuma referência à intenção. Todos os tipos de atividades chamadas automáticas de nossa vida interior e exterior — habituais, tradicionais, afetivas — situam-se nessa classe, segundo Leibnitz a "classe do comportamento empírico".

A conduta que é prevista, isto é, que é baseada num projeto preconcebido, será chamada de *ação*, independentemente de ser aberta ou encoberta. Com relação à última, é preciso distinguir se há ou não no projeto uma intenção de realizá-lo, desenvolvê-lo, acarretar o estado de coisas planejado. Tal intenção transforma a simples previsão num objetivo e o projeto em propósito. Se falta uma intenção de realização, a ação encoberta projetada permanece uma fantasia, um devaneio; se ela existe, podemos falar de ação proposital ou de *desempenho*. Um exemplo de ação encoberta que constitui desempenho é o processo de

pensar projetado, como a tentativa de solucionar mentalmente um problema científico.

No caso das chamadas ações abertas, isto é, ações que afetam o mundo exterior através de movimentos do corpo, não cabe falar da distância entre as que são e as que não são acompanhadas de intenção de realização. Qualquer ação aberta é um desempenho, segundo o significado que demos ao termo. A fim de distinguir os desempenhos do mero pensar (encobertos) daqueles que requerem movimento corporal (abertos), chamaremos esses últimos de *trabalho*.

O trabalho, então, é a ação no mundo exterior, baseada num projeto e caracterizada pela intenção de realizar o estado de coisas projetado, por meio de movimentos do corpo. Dentre todas as formas descritas de espontaneidade, a do trabalho é a mais importante para a construção da realidade do mundo da vida diária... O eu "totalmente alerta" no seu trabalho, e pelo seu trabalho, integra o seu presente, passado e futuro numa dimensão específica do tempo; ele se realiza como uma totalidade em seus atos de trabalho; se comunica com outros através de atos de trabalho; organiza as diferentes perspectivas espaciais do mundo da vida diária através de atos de trabalho.

MOTIVAÇÃO Diz-se freqüentemente que as ações, dentro do significado de nossa definição, são comportamento motivado. Apesar disso, o termo "motivo" é equívoco, e abrange dois conjuntos diferentes de conceitos, que temos de distinguir. Podemos dizer que o motivo do assassino era obter o dinheiro da vítima. Aqui, "motivo" quer dizer o estado de coisas, o fim, em função do qual a ação foi levada a cabo. Chamaremos esse tipo de motivo de "motivo a fim de". Do ponto de vista do ator, essa classe de motivos refere-se a seu futuro. Na terminologia que sugerimos, podemos dizer que o ato projetado, isto é, o estado de coisas pré-imaginado, que será acarretado pela ação futura, constitui o "motivo a fim de" desta última. No entanto, o que é motivado por esse tipo de "motivo a fim de"? Obviamente, não é o projeto em si. Na minha fantasia, posso projetar cometer um assassinio sem ter nenhuma intenção de realizar tal projeto. O que é motivado pelo modo de "a fim de", portanto, é a "*palavra de ordem*" voluntária, a decisão: "Vamos!", que transforma a fantasia interior em desempenho ou ação que afeta o mundo exterior.

Em oposição à classe de "motivos a fim de", temos de distinguir outra, que sugerimos chamar de "motivos por que". O assassino foi motivado a cometer seus atos porque cresceu num ambiente de tal e tal tipo, porque, como mostra a psicanálise, teve na sua infância tais e tais experiências, etc. Assim, do ponto de vista do ator, os "motivos por que" remetem a experiências passadas. Essas experiências determinaram que ele agisse como agiu. O que é motivado numa ação no modo "por que" é o projeto da ação em si. O ator teve diversas outras possibilidades de satisfazer sua necessidade de dinheiro além da de matar um homem; por exemplo, trabalhar por ele numa ocupação remuneradora. Sua idéia de conseguir esse objetivo matando um homem foi determinada ("causada") por sua situação pessoal ou, mais precisamente, por sua história de vida, conforme sedimentada nas suas circunstâncias pessoais.

A distinção entre "motivos a fim de" e "motivos por que" é freqüentemente ignorada na linguagem comum, que permite a expressão da maioria dos "motivos a fim de" através de sentenças "porque", embora o contrário não aconteça. É uso corrente dizer que o assassino matou sua vítima *porque* queria seu dinheiro. A análise lógica tem de penetrar essa capa da linguagem e investigar como se faz possível essa curiosa tradução de relações "a fim de" em sentenças "porque".

Parece haver para isso uma razão dupla, que se multiplica em ainda outros aspectos das implicações envolvidas no conceito de motivos. Motivo pode ter um significado subjetivo e um significado objetivo. Subjetivamente, refere-se à experiência do ator que vive o processo de atividade em curso. Para ele, motivo quer dizer o que ele realmente tem em vista como atribuidor de significado à sua ação em curso, e isso é sempre o "motivo a fim de", a intenção de realizar um estado de coisas projetado, atingir um objetivo preconcebido. Na medida em que o ator vive em sua ação em curso, ele não tem em vista os seus "motivos por que". Somente quando a ação é realizada, quando, na terminologia que propusemos, ela se torna um ato, é que ele pode voltar-se para a sua ação passada, como um observador de si próprio, e investigar em que circunstâncias foi determinado que fizesse o que fez. O mesmo acontece quando o ator capta em retrospectiva as fases iniciais de sua ação ainda em curso. Essa retrospectiva pode até ser meramente antecipada *modo futuri exacti*. Tendo antecipado, no projeto da minha fantasia, o que vou ter feito quando

estiver desenvolvendo o meu projeto, posso me perguntar por que foi determinado que eu tomasse essa e não outra decisão qualquer. Em todos esses casos, o "motivo por que" genuíno se refere a experiências do tempo perfeito, no passado ou no futuro. Devido à sua estrutura temporal, ele apenas se revela ao olhar retrospectivo. O "efeito de espelho" da projeção no tempo explica por que, de um lado, uma forma lingüística "porque" pode ser, e é, freqüentemente usada para expressar "relações a fim de" genuínas, e por que, de outro lado, é impossível expressar "relações por que" genuínas através de uma sentença "a fim de". Usando a forma lingüística "a fim de", estou olhando para o processo de ação em curso, que ainda está se fazendo, e que, portanto, aparece na perspectiva de tempo do futuro. Usando a forma lingüística "porque" para expressar uma "relação a fim de" genuína, estou olhando para o projeto anterior e para o ato antecipado nele contido no *modo futuri ex acti*. O "motivo por que" genuíno, no entanto, envolve, como vimos, a perspectiva de tempo do passado e se refere à gênese do próprio projetar.

Até aqui, analisamos o aspecto subjetivo das duas categorias de motivos, isto é, o aspecto do ponto de vista do ator. Ficou demonstrado que o "motivo a fim de" se refere à atitude do ator que vive o processo de sua ação em curso. Ele é, portanto, uma categoria essencialmente subjetiva, que só é revelada ao observador se ele pergunta qual o significado que o ator atribui à sua ação. O "motivo por que" genuíno, entretanto, como descobrimos, é uma categoria objetiva, acessível ao observador, que tem de reconstituir a partir do ato realizado ou, mais precisamente, a partir do estado de coisas provocado no mundo exterior pela ação do ator, a atitude do ator em sua ação. Somente na medida em que o ator se volta para o seu passado, e assim se torna um observador de seus próprios atos, é que ele pode captar os "motivos por que" genuínos deles.

AÇÃO CONSCIENTE Devemos agora perguntar o que se quer dizer quando se chama uma ação de "consciente", em oposição ao comportamento "inconsciente". Nossa tese é a seguinte: uma ação é consciente no sentido em que, antes de a realizarmos, temos em nossa mente uma figura do que vamos fazer. Esse é o "ato projetado". Então, conforme prosseguimos para a ação, continuamente retemos a figura diante de nosso olho interior (retenção), ou de vez em quando a relembramos

(reprodução). A experiência total da ação é muito complexa, consistindo em experiências da atividade conforme ela ocorre, vários tipos de atenção com relação àquela atividade, retenção do ato projetado, e assim por diante. É a essa "consulta ao mapa" que nos referimos quando chamamos uma ação de consciente. Com portamento sem mapa ou figura é inconsciente. Para evitar confusão, vamos mencionar a existência de muitos outros sentidos através dos quais as experiências humanas são consideradas "conscientes" *versus* as "inconscientes". Existe, por exemplo, uma teoria que afirma a existência de experiências totalmente alheias à consciência e que não têm nenhum efeito sobre ela. Nós rejeitamos esse conceito, pois achamos que se contradiz, já que em nossa opinião experiência implica consciência. Há, é claro, um sentido muito diferente em que se pode chamar as experiências sobre as quais ainda não se refletiu de "inconscientes". Independentemente dos problemas aí envolvidos, a dicotomia que colocamos é bastante diferente. Nossas ações são conscientes se anteriormente as mapeamos no "tempo futuro perfeito".

Nossa próxima questão se refere ao modo como conhecemos a ação consciente. Qual é a evidência¹ através da qual ela se apresenta? Ou seja, como "encontramos" a ação em nossa experiência? A resposta é que a evidência, ou modo de apresentação, difere, dependendo de se 1) o ato está ainda no estado de "puro projeto", 2) a ação, como tal, já começou, e o ato está a caminho da realização ou 3) o ato já foi executado e está sendo visto em retrospectiva, como *fait accompli*.

Vejamos a primeira situação. Que tipo de conhecimento podemos ter do nosso projeto? Na verdade, ele pode ter qualquer grau de clareza, desde a vagueza total até o máximo de detalhe. Entretanto, não se pode esquecer que o nosso conhecimento, aqui, é o do *projeto do ato*, e não o do *ato em si*. Naturalmente, o primeiro é o que o nome implica, um mero esboço, com muitas lacunas e variáveis. Essas lacunas são preenchidas, e as variáveis recebem valores conforme a ação progride, passo a passo. A qualquer momento, podemos comparar nosso esboço com o que estamos fazendo de fato. Mas conhecemos cada um desses dois itens de maneira diferente. Recordamos o nosso esboço ou projeto sempre que vivenciamos diretamente o que estamos fazendo. Na-

¹ "Evidência" (*Evidenz*) é usada aqui no sentido que Husserl deu ao termo, a experiência específica desse "estar consciente de". Cf. *Formale und transzendente Logik*, pp. 437 e seguintes, especialmente p. 144.

turalmente, a memória-evidência é mais fraca e faz menos pressão sobre nós do que a experiência presente direta. Quanto mais perto dessa última estiver a memória-evidência, mais forte ela é. Os vários graus de evidência em que se nos apresentam as experiências, com relação às suas posições no tempo, foram meticolosamente estudados por Husserl. Aqui, só precisaremos nos preocupar com essa diversidade no sentido de notar que ela existe e que é muito complexa. Citando um exemplo comum: podemos partir de um plano de ação muito claro e ficar bastante confusos na medida em que o executamos e, no final, não sermos capazes de explicar o que fizemos.

O número de variações possíveis é ilimitado. Entretanto, estamos *conscientes* de uma ação somente quando a contemplamos como já terminada, já feita, em suma, como um *ato*. Isso vale também no caso do projeto, pois projetamos a ação intencionada como um ato no tempo do futuro perfeito.

Quando antes consideramos a tese de que o comportamento consciente é o comportamento ao qual está ligado um significado, dissemos que "o significado 'ligado' ao comportamento consistiria precisamente na consciência do comportamento". Agora vemos de quantos modos diferentes isso pode ser interpretado. Mas nosso ponto principal permanece inalterado: que o significado de uma ação é o seu ato correspondente. Isso se segue perfeitamente de nossa definição de ação como sendo comportamento orientado em relação a um plano ou projeto anteriormente elaborado.

Além disso, nossa análise em termos de tempo esclareceu a diferença radical entre a ação, antes de sua execução, de um lado, e o ato completo, de outro. Daí conclui-se que a questão do que é o significado intencional de um ato já realizado requer uma resposta, enquanto a questão do significado da ação concreta originalmente intencionada requer outra.

Que é essa importante diferença? É que, enquanto a ação ainda vai ocorrer, ela é fantasiada como aquilo que já ocorreu, ou seja, é imaginada no tempo do futuro perfeito como algo que já foi realizado. O que ocorre, então, é um Ato reflexivo de atenção que se presta a uma ação imaginada como se estivesse acabada e feita. Em termos de tempo, é claro, esse Ato de atenção precede a ação em si. Assim, conforme a ação tem lugar e caminha para o seu fim, a experiência do ator se alarga — ele "envelhece". O que estava dentro do círculo iluminado da cons-

ciência, durante o momento da projeção, retorna agora à escuridão, e é substituído mais tarde por experiências vívidas, que foram meramente esperadas ou "protendidas". Imaginemos uma pessoa que projeta uma ação racional, a qual tinha sido planejada muito tempo antes, e cujos objetivos, tanto finais como intermediários, tinham sido, portanto, nitidamente antecipados. Não podemos duvidar de que a atitude dessa pessoa com relação a seu plano vai necessariamente diferir de sua atitude com relação ao feito acabado. Isso será verdade mesmo se a ação marchou de acordo com o plano. "As coisas parecem diferentes na manhã seguinte".

O QUE É CONDUTA "RACIONAL"? 1. "Racional" é freqüentemente usado como sinônimo de "razoável". Certamente, em nossa vida diária, agimos de modo razoável quando seguimos as receitas que encontramos no estoque de nossa experiência, já testadas em situações análogas. Mas agir racionalmente freqüentemente envolve evitar aplicações mecânicas de precedentes, abandonando o uso de analogias e procurando um novo meio de dominar a situação.

2. Às vezes, a ação racional é comparada à ação deliberada, mas o termo "deliberada", em si, implica muitos elementos ambíguos.

- a) A ação de rotina da vida diária é deliberada na medida em que sempre remete ao ato original de deliberação, que precedeu a construção da fórmula tomada pelo ator como padrão para o seu comportamento atual.
- b) Convenientemente definido, o termo "deliberação" pode equivaler ao conhecimento da possibilidade de aplicação, a uma situação presente, de uma receita que se provou eficiente no passado.
- c) Podemos dar ao termo "deliberação" um significado que corresponda à pura antecipação do fim — e essa antecipação é sempre o motivo para o ator dar início a uma ação.
- d) Por outro lado, o termo "deliberação", conforme usado, por exemplo, pelo Professor Dewey em *Human Nature and Conduct*, significa "um ensaio dramático na imaginação de várias linhas de ação concorrentes possíveis". Nesse sentido, que é da maior importância para a teoria da racionalidade, não podemos classificar de racional o tipo de ações diárias que examinamos até aqui co-

mo ações deliberadas. Ao contrário, é característico dessas ações de rotina que o problema da escolha entre duas possibilidades diferentes não entre na consciência do ator...

3. A ação racional é freqüentemente definida como "planejada" ou "projetada", sem uma indicação precisa do significado desses termos. Não podemos simplesmente dizer que os atos de rotina não-rationais da vida diária não sejam conscientemente planejados. Ao contrário, eles se situam dentro do quadro de nossos planos e projetos. São até mesmo instrumentos para realizá-los. Todo planejar pressupõe um fim a ser realizado, através de estágios, e cada um desses estágios pode ser chamado, de um ou de outro ponto de vista, de meio ou de fim intermediário. Mas a função de todo trabalho de rotina é a standardização e mecanização das relações meio-fim como tais, através de relacionar meios standardizados a classes standardizadas de fins. O efeito dessa standardização é que os meios intermediários desaparecem da cadeia conscientemente procurada de meios por que se tem de passar para realizar o fim planejado. Mas surge aqui o problema do significado subjetivo... Não podemos falar do ato-unidade como se essa unidade fosse constituída ou demarcada pelo observador. Precisamos perguntar com seriedade: quando começa e quando termina um ato? Veremos que apenas o ator está em posição de responder a esta pergunta.

Tomemos o seguinte exemplo: Suponhamos que a vida profissional de um homem de negócios tem de ser organizada e planejada, na medida em que ele pretende continuar em seu cargo durante os próximos dez anos, após os quais ele planeja aposentar-se. Continuar em seu cargo envolve ir ao escritório todas as manhãs. Para isso, ele tem de sair de casa a uma certa hora, comprar a passagem, tomar o trem, etc. Ele fez isso ontem e fará de novo amanhã, se nada de extraordinário acontecer. Suponhamos que um dia ele se atrasa, e pensa "vou perder meu trem, vou chegar tarde no escritório. O Sr. X já vai estar lá me esperando. Vai ficar de mau humor e talvez não assine o contrato do qual tanto do meu futuro depende". Suponhamos ainda que um observador acompanha esse homem correndo para o trem, "como sempre" (como ele pensa). O comportamento dele é planejado, e, se for esse o caso, qual é o plano? Somente o ator pode dar a resposta, porque só ele conhece a extensão de seus planos e projetos. É provável que todo trabalho de rotina seja

um instrumento para realizar fins que estão além do trabalho de rotina e que o determinam.

4. "Racional" é freqüentemente identificado com "previsível" ... Nós... analisamos o modo de ser específico da previsão, no conhecimento diário, simplesmente como uma estimativa de probabilidade.

5. De acordo com a interpretação de certos autores, "racional" refere-se a "lógico". A definição do Professor Parsons é um exemplo disso, e a teoria de Pareto, da ação não-lógica, à qual ele se refere, é outra. Enquanto o que está em questão é o conceito científico do ato racional, o sistema da lógica pode ser perfeitamente aplicado. Por outro lado, ao nível da experiência cotidiana, a lógica, na sua forma tradicional, não pode prestar os serviços dos quais precisamos e os quais esperamos. A lógica tradicional é uma lógica de conceitos baseados em certas idealizações. Ao acentuar o postulado da clareza e distinção dos conceitos, por exemplo, a lógica tradicional ignora todas as "orlas" que envolvem o núcleo da corrente de pensamento. Por outro lado, o pensamento, na vida diária, tem seu interesse principal na relação das "orlas" que ligam o núcleo à situação atual do pensador. Este é, obviamente, um ponto muito importante. Isso explica por que Husserl classifica a maior parte de nossas proposições de pensamento cotidiano como "proposições ocasionais", isto é, como válidas e compreensíveis apenas com relação à situação daquele que fala e a seu lugar dentro de sua corrente de pensamento. Explica, também, por que nossos pensamentos cotidianos estão menos interessados na antítese "verdadeiro-falso" do que na escorregadia transição "provável-improvável". Não fazemos as proposições cotidianas com o objetivo de atingir validade formal dentro de um certo domínio, que pudesse ser reconhecida por outra pessoa, como faz o lógico, mas para adquirir conhecimento válido apenas para nós próprios e para desenvolver os nossos objetivos práticos. Nessa medida, e apenas nessa medida, o princípio do pragmatismo é incontestavelmente bem fundamentado. É uma descrição do estilo do pensamento cotidiano, e não uma teoria da cognição.

6. Um ato racional pressupõe, de acordo com a interpretação de outros autores, uma escolha entre dois ou mais meios para se chegar ao mesmo fim, ou mesmo entre dois fins diferentes, e uma seleção do mais apropriado. Essa interpretação será analisada na próxima seção.

PLANEJAMENTO E ESCOLHA "RACIONAL" Como frisou o Professor John Dewey, em nossa vida cotidiana estamos em grande parte preocupados com o nosso próximo passo. As pessoas só param para pensar quando a sequência do fazer é interrompida e a disjunção, em forma de problema, as força a parar e a ensaiar maneiras alternativas — que passem por cima, dêem a volta ou atravessem o problema — sugeridas por sua experiência passada. A imagem de um ensaio dramático da ação futura, usada pelo Professor Dewey, é ótima. De fato, não podemos descobrir qual das alternativas levará ao fim desejado sem imaginar esse ato como se já tivesse sido terminado. Assim, mentalmente, temos de nos colocar num estado de coisas futuro, que consideramos como já realizado, embora sua realização fosse o fim dessa ação que contemplamos. Só considerando o ato como realizado podemos julgar se os meios contemplados para realizá-lo são ou não apropriados, ou se o fim a ser realizado se acomoda a nosso plano geral de vida. Gosto de chamar essa técnica de deliberação de "pensar no tempo futuro perfeito". Mas há uma grande diferença entre a ação realmente realizada e a ação desempenhada apenas na imaginação. O ato de fato terminado é irrevogável, e as conseqüências têm de ser suportadas, tenha ele tido sucesso ou não. A imaginação é sempre revogável e pode ser revista repetidas vezes. Portanto, no simples ensaio de diversos projetos, posso atribuir a cada um deles uma probabilidade diferente de sucesso, mas não vou nunca ficar desapontado com seu fracasso. Como todas as antecipações, a ação futura ensaiada também tem lacunas, as quais somente o desempenho do ato vai preencher. Portanto, o ator só retrospectivamente verá se seu projeto passou no teste ou se provou ser um fracasso...

Sem dúvida, existem situações em que cada um de nós tem de sentar e pensar nos problemas. Em geral, o ator vai fazer isso em pontos críticos de sua vida, quando seu principal interesse é dominar uma situação. Mas, mesmo então, ele vai aceitar as suas emoções como guias para encontrar uma solução mais adequada, tanto quanto a deliberação racional, e está certo ao proceder assim, pois essas emoções também têm suas raízes no seu interesse prático.

Ele vai também apelar para o seu estoque de receitas, para as regras e habilidades que pertencem à esfera de sua vocação ou às suas experiências práticas. Vai, certamente, descobrir muitas

soluções sistematizadas em seu conhecimento estandardizado. Pode talvez consultar um perito, mas, mais uma vez, nada conseguirá além de receitas e soluções sistematizadas. Sua escolha será deliberada, e, tendo ensaiado todas as possibilidades de ação no tempo futuro perfeito, ele vai colocar em ação aquela solução que parece ter maior *chance* de sucesso.

Mas quais são as condições em que ele pode classificar um ato de escolha deliberado como um ato racional? Parece que temos de distinguir entre a racionalidade do conhecimento, que é um pré-requisito da escolha racional, e a racionalidade da escolha em si. Só existe racionalidade no conhecimento se todos os elementos dentre os quais o ator tem de escolher são claramente concebidos por ele. A escolha em si só é racional quando o ator seleciona, dentre todos os meios ao seu alcance, o mais apropriado para realizar o fim intencionado.

Vimos que clareza e distinção, no sentido estrito da lógica formal, não pertencem ao estilo típico do pensamento cotidiano. Mas seria errôneo concluir daí que não existe escolha racional dentro da esfera da vida cotidiana. De fato, seria suficiente interpretar os termos clareza e distinção num sentido modificado e restrito, ou seja, como clareza e distinção adequadas às necessidades dos interesses práticos do ator. Não nos cabe examinar se os atos racionais correspondentes às características acima mencionadas ocorrem ou não com frequência na vida diária. Não há dúvida de que "atos racionais" juntamente com suas antíteses, definidos por Max Weber como atos "tradicionais" ou "habituais", representam tipos bastante ideais, que muito raramente serão encontrados na ação cotidiana de forma pura. Desejo enfatizar apenas que o ideal da racionalidade não é, e não pode ser, um traço peculiar do pensamento cotidiano, e nem pode, portanto, ser um princípio metodológico para a interpretação dos atos humanos na vida diária. Isso ficará mais claro ao discutirmos as implicações que existem na afirmação — ou melhor, postulado — de que a escolha racional só estaria presente se o ator tivesse conhecimento suficiente do fim a ser realizado, assim como dos diferentes meios capazes de atingi-lo. Esse postulado implica:

a) Conhecimento da localização do fim a ser realizado dentro do quadro de planos do ator (que também deve ser conhecido por ele).

b) Conhecimento de suas inter-relações com outros fins e sua compatibilidade ou incompatibilidade com eles.

c) Conhecimento das conseqüências desejáveis e indesejáveis que podem surgir como produtos paralelos da realização do fim principal.

d) Conhecimento das diferentes cadeias de significados que, técnica ou mesmo ontologicamente, são adequadas para a realização desse fim, independentemente de se o ator controla todos ou diversos de seus elementos.

e) Conhecimento da interferência de tais meios com outros fins ou outras cadeias de significados, inclusive todos os seus efeitos secundários e conseqüências incidentais.

f) Conhecimento, por parte do ator, da possibilidade de acesso a esses meios, e escolha dos meios que estão ao seu alcance e que ele pode colocar em ação.

Os pontos acima mencionados de modo algum esgotam a complicada análise que seria necessária para dominar o conceito de escolha racional na ação. As complicações aumentam muito quando a ação em questão é social, isto é, quando é dirigida a outras pessoas. Nesse caso, os seguintes elementos somam-se aos determinantes da deliberação do ator:

Primeiro: A interpretação ou má interpretação do seu ato pelo seu semelhante.

Segundo: A reação das outras pessoas e sua motivação.

Tercceiro: Todos os elementos esboçados (a a f) do conhecimento que o ator, certa ou erradamente, atribui a seus parceiros.

Quarto: Todas as categorias de familiaridade e estranheza, intimidade e anonimato, personalidade e tipo, que descobrimos no curso de nosso inventário da organização do mundo social.

Essa breve análise demonstra que não podemos falar de um ato racional *isolado*, se queremos dizer com isso um ato resultante de escolha deliberada, mas somente podemos falar de um *sistema* de atos racionais.²

² Ver o excelente estudo que o Professor Parsons dedicou a esse problema sob o título de "Systems of Action and Unit", no fim de seu *Structure of Social Action*.

II. Antecipar e Projetar

ANTECIPAÇÃO E TIPIFICAÇÃO É... importante... saber que as nossas experiências presentes não se referem apenas às nossas experiências passadas, através de retenções e lembranças. Qualquer experiência refere-se também ao futuro. Traz consigo protensões de ocorrências que se espera que aconteçam imediatamente — elas são chamadas por Husserl de contrapartida das retenções — e antecipações de eventos mais distantes no tempo, com os quais espera-se que a experiência presente se relacione. No pensamento do senso comum, essas antecipações e expectativas seguem, basicamente, as estruturas típicas que até agora serviram para as nossas experiências passadas e que estão incorporadas ao nosso estoque de conhecimento à mão.

Husserl tratou desse problema investigando as idealizações e formalizações subjacentes, que possibilitam as antecipações na vida diária. Ele provou convincentemente que as idealizações e formalizações não são, de modo algum, restritas ao domínio do pensamento científico, mas penetram também as nossas experiências do senso comum, do *Lebenswelt*. Ele as chama de idealização do "e assim por diante" (*und so weiter*) e — seu correlato subjetivo — idealização do "posso fazer isso de novo" (*ich kann immer wieder*). A primeira fórmula ideal implica a suposição, *válida até que surja evidência em contrário*, de que o que provou ser conhecimento válido até agora também no futuro passará no teste. A última fórmula ideal implica a suposição, *válida até que surja evidência em contrário*, de que, em condições semelhantes, posso provocar através de minhas ações um estado de coisas semelhante ao que consegui produzir através de uma ação anterior semelhante. Noutras palavras, essas fórmulas ideais implicam a suposição de que a estrutura básica do mundo como o conheço e, conseqüentemente, o tipo e estilo da minha experiência dele e do meu agir dentro dele permanecerão inalterados, isto é, inalterados até segunda ordem.

Entretanto, e mais uma vez Husserl mostrou isso com a maior clareza, nossas protensões e antecipações das coisas por vir são, essencialmente, referências vazias de horizontes em aberto e podem ser preenchidas pelas ocorrências futuras ou podem, como diz ele em termos visuais, "explodir". Noutras palavras, qualquer experiência traz seu próprio horizonte de indeterminação

(talvez uma indeterminação até certo ponto determinável) no que se refere ao futuro. Como é essa visão compatível com a fórmula ideal básica do "e assim por diante" e com a do "posso fazer isso de novo"?

Aventure-me a propor duas respostas, por nenhuma das quais Husserl é responsável. Primeiro, nossas antecipações e expectativas não se referem às ocorrências futuras em sua qualidade de únicas, num cenário único, dentro de um contexto único, mas a ocorrências de tal e tal tipo, tipicamente situadas numa constelação típica. A estruturação de nosso estoque de conhecimento à mão, em termos de tipos, está no fundamento das fórmulas ideais acima mencionadas. Ainda assim, devido à própria tipicidade, nossas antecipações são necessariamente mais ou menos vazias, e esse vazio será preenchido, uma vez realizado o evento, exatamente por aqueles traços do evento que fazem dele uma ocorrência individual única.

Em segundo lugar, temos de considerar que... não só a extensão, mas também a estruturação de nosso estoque de conhecimento à mão, modifica-se continuamente. O surgimento de uma experiência posterior resulta necessariamente numa mudança, mesmo que pequena, de nossos interesses principais e, em consequência, de nosso sistema de relevâncias. É esse sistema de relevâncias, entretanto, que determina a estruturação do estoque de conhecimento à mão e o divide em zonas de vários graus de clareza e distinção. Qualquer mudança no sistema de relevâncias desloca essas camadas e redistribui nosso conhecimento. Alguns elementos, que anteriormente pertenciam a zonas marginais, entram na área central de clareza e definição ótimas; outros são removidos daí para as zonas de vagueza crescente. Além disso, é o sistema de relevâncias que determina o sistema de tipos, pelos quais o nosso estoque de conhecimento à mão é organizado. Com a mudança de meus interesses principais, portanto, também os tipos válidos no momento da antecipação terão mudado quando o evento antecipado ocorrer e se tornar um elemento real de meu presente vívido.

Usando os termos *no seu sentido mais restrito*, podemos então dizer, paradoxalmente, que no pensamento do senso comum da vida cotidiana, ocorra o que ocorrer, a ocorrência não poderia ter sido esperada precisamente como ocorre e, seja lá o que for o que tiver sido esperado, nunca ocorre como era esperado. Isso não contradiz o fato de que, para muitos propósitos úteis,

podemos fazer e fazemos, na vida cotidiana, antecipações corretas das coisas por vir. A análise mais cuidadosa mostra que nesses casos estamos interessados apenas na tipicidade dos eventos futuros. Pode-se dizer que um evento que ocorre foi esperado se o que acontece realmente corresponde, na sua tipicidade, às tipicidades à mão em nosso estoque de conhecimento na ocasião de nossa antecipação de sua ocorrência. No entanto, o ponto importante a ser salientado é o fato de que somente em retrospectiva — *eventu* — é que uma ocorrência acaba tendo sido esperada ou inesperada. No tempo presente, a afirmação "eu espero" tem um sentido inteiramente diferente. Todas as antecipações no pensamento do senso comum da vida diária são feitas *modo potentiali*, em termos de *chance*. É provável, presumível, concebível, imaginável que "alguma coisa desse ou daquele tipo" ocorra. Assim, todas as antecipações referem-se, na forma de *chance*, à tipicidade dos eventos futuros e possuem horizontes em aberto, que podem ou não ser preenchidos quando o evento antecipado ocorre, em sua qualidade de único — desde que ele ocorra — e se torna ele próprio um elemento do nosso estoque de conhecimento então à mão. E, mais uma vez, essa discrepância entre nossas expectativas e seu preenchimento ou não-preenchimento pelos fatos antecipados é, em si, um elemento de nosso estoque de conhecimento à mão, e tem ela própria um estilo de cognição particular.

ANTECIPAÇÃO DAS COISAS POR VIR A análise acima, da dependência de nossas antecipações de senso comum do estoque de conhecimento à mão, já apontou o interesse principal que determina a estruturação de nosso conhecimento. Encontre-me, em qualquer momento da minha existência, dentro do *Lebenswelt*, numa situação biográfica determinada. A essa situação pertencem, não só a minha posição no espaço, tempo e sociedade, mas também a minha experiência de que alguns elementos do meu *Lebenswelt* me são impostos, enquanto outros estão sob meu controle, ou podem ser postos sob meu controle, sendo, portanto, modificáveis. Assim, a estrutura ontológica do universo me é imposta e constitui o quadro de todas as minhas atividades espontâneas possíveis. Dentro desse quadro tenho de achar o meu caminho e tenho de entrar em acordo com seus elementos. Por exemplo, as relações causais do mundo objetivo são vivenciadas subjetivamente, como meios possíveis para fins possíveis, como

obstáculos ou apoio para as atividades espontâneas do meu pensar e fazer. Elas são vivenciadas como contextos de interesses, como uma hierarquia de problemas a serem resolvidos, como sistemas de projetos e suas possibilidades de desempenho.

É essa a razão pela qual estou vitalmente interessado em antecipar as coisas por vir no setor do mundo que me é imposto e que escapa a meu controle. Sou um mero observador dos acontecimentos em curso nesse mundo, mas minha própria existência depende desses acontecimentos. Daí que minhas antecipações, com relação aos eventos do mundo que estão fora de meu controle, são determinadas pelas minhas esperanças e pelos meus dedos. Elas se emolduram no pensamento do senso comum, não só no modo potencial como também no optativo.

PROJETAR * Um problema especial com relação às antecipações de eventos futuros se origina, entretanto, na esfera da ação humana. Para o propósito deste trabalho, o termo "ação" designará a conduta humana como um processo em curso, que é projetado pelo ator com antecedência, isto é, com base num projeto preconcebido. O termo "ato" designará o resultado desse processo em curso, isto é, a ação realizada ou o estado de coisas provocado por ela. Todo projetar consiste numa antecipação da conduta futura por meio da fantasia... Porém, projetar é mais do que apenas fantasiar. O projeto é a fantasia motivada pela intenção posterior, antecipada, de desenvolver o projeto. A possibilidade prática de desenvolver a ação projetada, dentro do quadro imposto da realidade do *Lebenswelt*, é uma característica essencial do projeto. No entanto, ela depende de nosso estoque de conhecimento à mão na ocasião do projeto. A possibilidade de praticar a ação projetada significa que, de acordo com o meu conhecimento atual, a ação projetada, pelo menos com relação ao seu tipo, teria sido viável se tivesse ocorrido no passado.

Ainda em outro aspecto o projeto se relaciona com o estoque de conhecimento à mão. Isso fica claro quando examinamos se o que é antecipado na fantasia ou projeto é o processo de ação em curso no futuro, conforme vai se desenrolar, fase por fase, ou o resultado dessa ação futura, tendo o ato sido rea-

* Nota do organizador: Alguns dos aspectos do projetar foram tratados de um ângulo diferente num texto anterior. Ver a seção "Ação Consciente", na primeira parte deste capítulo.

lizado. É fácil perceber que o último, o ato que virá a ser realizado, é o ponto de partida de todo projeto. Tenho de visualizar o estado de coisas a ser acarretado pela minha ação futura antes de poder fazer um esquema das etapas individuais do meu agir futuro, do qual resultará esse estado de coisas. Em termos metafóricos, tenho de ter alguma idéia da estrutura a ser montada antes de esquematizar um plano. Assim, de modo a projetar minha ação futura, conforme ela vai se desenvolver, tenho de me situar, na minha fantasia, num tempo futuro, quando essa ação já terá sido realizada, quando o ato resultante já terá sido materializado. Somente então é que posso reconstituir as etapas individuais pelas quais terei de ter passado para realizar esse ato futuro. O que é assim antecipado no projeto é, na terminologia que propomos, não a ação futura, mas o ato futuro, e ele é antecipado no tempo futuro perfeito, *modo futuri exacti*.

Agora, como já indicamos, baseio meu projeto do ato por vir, no tempo futuro perfeito, em minhas experiências de atos praticados anteriormente, tipicamente semelhantes ao projetado. Essas experiências anteriores são elementos do meu estoque de conhecimento à mão na ocasião do projeto. Mas esse conhecimento deve ser diferente daquele que terei quando o ato que está agora em simples projeto tiver sido materializado. Então, terei envelhecido e, se nenhuma outra coisa mudar, pelo menos as experiências por que terei passado durante o desenvolvimento do projeto terão alargado e reestruturado o meu estoque de conhecimento. Noutras palavras, projetar, como qualquer outra antecipação de eventos futuros, traz consigo horizontes em aberto, que somente serão preenchidos através da materialização do evento antecipado; em consequência, para o ator, o significado do ato projetado tem, necessariamente, de diferir do significado do ato realizado. Assim, o projetar (e, além disso, desenvolver o projeto) fundamenta-se no estoque de conhecimento à mão, com sua estrutura particular, na ocasião do projetar.

FANTASIAR E PROJETAR É... a referência do projeto a um estoque de conhecimento à mão que diferencia o projetar do mero fantasiar. Se fantasio que sou um super-homem, ou que possuo poderes mágicos, e sonho com o que vou fazer então, não estou projetando. A realidade não impede nenhum limite à fantasia pura. Cabe-me afirmar o que está ao meu alcance e determinar o que está dentro do meu poder. Posso imaginar, ao

meu bel-prazer, que todas, ou algumas, ou nenhuma das condições das quais depende a obtenção do meu objetivo fantasiado, através de meios fantasiados, numa situação fantasiada, irão ser preenchidas. Nessa fantasia pura, o meu simples desejo define as minhas possibilidades. É um pensamento do modo optativo.

Projetar desempenhos ou ações em aberto, no entanto, é um fantasiar motivado, motivado precisamente pela intenção posterior, antecipada, de desenvolver o projeto. A viabilidade prática do projeto é condição de todo projetar que possa ser traduzido em propósito. O projeto desse tipo é, então, um fantasiar dentro de um quadro dado, ou, melhor, imposto, imposto justamente pela realidade, dentro da qual a ação projetada vai ter de ser desenvolvida. Não é, como a mera fantasia, um pensamento do modo optativo, mas um pensamento do modo potencial. Esse potencial, essa possibilidade de executar o projeto requer, por exemplo, que somente os meios e fins que acredito estarem a meu alcance, real ou potencial, sejam levados em conta na imaginação do meu projeto; que eu não me permita variar ficticiamente, na minha fantasia, os elementos da situação que estão fora do meu controle; que todas as *chances* e riscos sejam pesados de acordo com o meu conhecimento atual de possíveis ocorrências desse tipo no mundo real; em suma, requer que, de acordo com o meu conhecimento atual, a ação projetada, *pelo menos quanto a seu tipo*, pudesse ter sido viável, seus meios e fins, *pelo menos quanto a seus tipos*, pudessem ter estado ao meu acesso, caso a ação tivesse ocorrido no passado. A restrição grifada é importante. Não é necessário que a "mesma" ação projetada, em sua qualidade de única, individual, com seus meios únicos e fins únicos, tenha de ser pré-vivenciada e, portanto, conhecida. Se esse fosse o caso, nada de novo jamais poderia ser projetado. Mas está implícito na noção de tal projeto que a ação projetada, seus fins e seus meios permanecem compatíveis e consistentes em relação a esses elementos típicos da situação que, de acordo com a nossa experiência à mão na ocasião do projeto, garantiram até agora a viabilidade prática, se não o sucesso, de ações tipicamente semelhantes no passado.

PROJEÇÃO E INTERESSE Uma vez constituído, o projeto modifica decisivamente essa estrutura: o objetivo a ser alcançado, o ato a ser realizado, o problema a ser resolvido tornam-se o interesse principal e determinam o que é e o que não

é relevante nesse dado momento. Deve-se adicionar que nem esse interesse principal nem o projeto que se origina dele são coisas isoladas. Ambos são elementos de *sistemas* de projetos, interesses, objetivos a serem alcançados, problemas a serem resolvidos, ordenados segundo uma hierarquia de preferências, e interdependentes em muitos aspectos. Na linguagem comum, chamo esses sistemas de meus planos, planos para o momento ou para o dia, de trabalho e lazer, planos de vida. Esses planos, eles próprios em fluxo contínuo, determinam os interesses atualmente em foco e, portanto, a estruturação do estoque de conhecimento à mão.

Esse relacionamento duplo entre o projeto e o estoque de conhecimento — de um lado, a referência às minhas experiências de atos anteriormente praticados, que posso praticar de novo, e, de outro lado, a referência do projeto aos meus sistemas de interesses hierarquicamente organizados — tem mais uma função, da maior importância. Falei muito rapidamente do momento determinado, o Agora, em que o estoque de conhecimento está à mão. Mas, na verdade, esse Agora não é um instante. É o que William James e George H. Mead chamaram de presente especioso, contendo elementos do passado e do futuro. O projeto unifica esse presente especioso e delimita suas fronteiras. No que diz respeito ao passado, os limites do presente especioso são determinados pela mais remota experiência passada, sedimentada e preservada naquela seção do conhecimento à mão que ainda é relevante para o projeto atual. No que diz respeito ao futuro, os limites do presente especioso são determinados pelo alcance dos projetos atualmente concebidos, isto é, pelos atos mais remotos no tempo já antecipados *modo futuri exacti*.

Desde que tenhamos êxito, dentro desse campo unificado e delimitado do presente especioso, em manter nossos projetos compatíveis e consistentes em relação uns aos outros, e em relação ao estoque de conhecimento à mão, existe uma *chance* razoável de que nossa ação futura amolde-se, pelo menos em tipo, ao nosso projeto antecipado *modo futuri exacti*. Tal *chance* será, no entanto, subjetiva, isto é, existirá apenas para mim, ator, na forma de possibilidade razoável, e não existe nenhuma garantia de que essa *chance* subjetiva — *chance* para mim — coincida com a probabilidade objetiva, calculável em termos matemáticos.

PREVISÃO E RETROSPECTIVA Com respeito aos eventos futuros, os quais supomos que podem ser influenciados por

nossas ações, nos consideramos os seus criadores. Na verdade, o que preconcebemos na projeção de nossa ação é um estado de coisas antecipado, que imaginamos como se tivesse sido materializado no passado. Entretanto, ao projetar nossas ações no futuro, não somos meros historiadores no sentido contrário. Somos historiadores se olhamos de qualquer Agora para trás, para nossas experiências passadas, e as interpretamos de acordo com o nosso estoque de conhecimento agora à mão. Mas não existe nada em aberto e vazio em nossas experiências passadas. O que foi ali anteriormente antecipado foi ou não foi preenchido. No projeto, por outro lado, sabemos que o que antecipamos carrega horizontes em aberto. Uma vez materializado, o estado de coisas realizado através de nossas ações vai, necessariamente, ter outros aspectos, bastante diferentes dos projetados. Nesse sentido, a previsão não se distingue da retrospectiva por causa da dimensão de tempo em que colocamos o evento. Em ambas, vemos o evento como tendo ocorrido em retrospectiva, como tendo de fato ocorrido no passado; na previsão, como tendo se tornado quase existente num passado antecipado. O que constitui diferença decisiva é o fato real de que a retrospectiva genuína não deixa nada em aberto e indeterminado. O passado é irrevogável e irremediável. A previsão, uma retrospectiva antecipada, depende do nosso estoque de conhecimento à mão antes do evento e, portanto, deixa em aberto o que só vai ser irrevogavelmente preenchido através da ocorrência real do evento antecipado.

LIBERDADE, ESCOLHA E INTERESSE

O Homem como Ator Livre

AQUELE QUE VIVE no mundo social é um ser livre: seus atos provêm de atividade espontânea. Uma vez a ação transpirada, uma vez feita, terminada, tornou-se um ato, e não é mais livre, mas de caráter determinado e fechado. No entanto, era livre no tempo em que a ação ocorreu; e, se a questão relativa ao significado intencionado refere-se, como no caso de Max Weber, ao ponto no tempo anterior ao completamento do ato, a resposta deve ser: o ator sempre age livremente...

Escolha e Ação

Se deixamos de lado o conceito de vontade, as especulações e antinômias metafísicas que o cercaram através da história, ficamos com a simples experiência de Atividade espontânea, baseada num projeto anteriormente formulado. Essa experiência logo pede uma descrição sóbria... Não sendo essencial para os nossos propósitos, vamos dispensar a análise da fenomenal experiência da vontade, "a palavra de ordem" especial, como a chama James, através da qual o projeto é transformado em ação...

Voltemo-nos, então, para a segunda classe de tópicos incluídos na seção "Ação Voluntária": os problemas de escolha, decisão e liberdade. Se se estabelece que a ação voluntária é o critério que define o comportamento significativo, então o "significado" desse comportamento consiste apenas em escolha — a

liberdade de se comportar de um modo, em vez de outro. Isso quer dizer não só que a ação é "livre", mas também que os objetos do ato são conhecidos no momento da decisão; em suma, que existe uma escolha livre entre pelo menos dois objetivos. É um mérito indiscutível de Bergson, em seu *Time and Free Will*,¹ publicado em 1888, o esclarecimento do problema básico do determinismo. Resumiremos, em seguida, os seus argumentos.

O que significa a escolha entre dois atos possíveis, *X* e *Y*? Tanto os deterministas quanto os indeterministas tendem a conceber *X* e *Y* como pontos no espaço: o Ego que decide situa-se na encruzilhada *O* e pode decidir livremente se vai na direção de *X* ou de *Y*. Mas esse modo de pensar é em si enganoso. O problema não deveria ser concebido em termos de objetivos espaciais, de caminhos determinados, de coexistência dos atos *X* e *Y* antes de um deles ser desempenhado. Essas metas simplesmente não existem antes da escolha, nem os caminhos existem até que, e a não ser que, sejam percorridos. No entanto, se o ato — vamos dizer *X* — foi desempenhado, então a afirmação de que, de volta ao ponto *O*, *Y* poderia ter sido igualmente escolhido não pode ter sentido. Da mesma forma, não tem sentido a afirmação de que, já que a causa determinante de *X* já existia no ponto *O*, somente *X* poderia ter sido escolhido. Tanto o determinismo quanto o indeterminismo remetem "o ato já realizado" (*l'action accomplie*) ao ponto *O*, procurando atribuir todas as suas características ao "ato sendo realizado" (*l'action s'accomplissant*). Por trás de ambas essas doutrinas, oculta-se a suposição enganosa de que se pode aplicar à duração modos espaciais de pensamento, de que se pode explicar a duração através de espaço, e a sucessão através de simultaneidade. Mas o modo real como a escolha ocorre é o seguinte: na imaginação, o Ego passa por uma série de estados psíquicos em cada um dos quais se expande, se enriquece e modifica (*grossit, s'enrichit et change*), até que o "ato livre se desliga dele como uma fruta muito madura". As duas "possibilidades", "direções" ou "tendências" que vemos, quando fazemos uma retrospectiva, nos sucessivos estados conscientes, não existem, na realidade não estão lá antes do ato ser desempenhado; o que existe é somente um Ego que, junto com as suas motivações, compreende um transformar-se contínuo. Tanto o determinismo quanto o indeterminismo tratam essa osci-

lação como se ela fosse um vaivém no espaço. Os argumentos do determinismo são todos baseados na fórmula "uma vez realizado, o ato está realizado" (*l'acte une fois accompli, est accompli*). Os argumentos do indeterminismo, por outro lado, são baseados na fórmula "o ato não foi realizado antes de ser realizado" (*l'acte avant d'être accompli, ne l'était pas encore*). É o que diz Bergson.

O que concluímos disso tudo com relação ao nosso próprio argumento? Vamos juntar as teses de Bergson e os pontos que fizemos acima. Vimos que o projeto antecipa não a ação em si, mas o ato, e isso no tempo futuro perfeito. Estudamos ainda a ligação estrutural peculiar entre os projeto, a ação em curso e o ato, que é visto na reflexão, e que realizou ou não realizou o projeto. O projeto em si é uma fantasia; é apenas a somora de uma ação, uma reprodução antecipada ou, na terminologia de Husserl, uma "representação neutralizante".

Por outro lado, a fantasia é uma experiência vívida real sobre a qual se pode refletir, com todas as suas modificações. Como, então, ocorre a "escolha"? Aparentemente, dessa maneira: em primeiro lugar, um ato *X* é projetado no tempo futuro perfeito; depois disso, o ator se torna autoconsciente, alerta, do seu fantasiar o Ato intencionado e de seu conteúdo; então, o ato *Y* é projetado; aí, o processo de sua projeção se torna objeto da atenção reflexiva do ator. Essas coisas são retidas, reproduzidas, comparadas reflexivamente com inúmeros outros Atos intencionais, que se sucedem e se sobrepõem um ao outro, formando uma rede enormemente complicada de relacionamentos. Até aqui, são todas ações neutralizantes, descomprometidas, sem efeito, puras sombras. Mas não são esses os "estados psíquicos" de Bergson, pois esses últimos estão imersos na duração e não são de natureza reflexiva. De fato, e aí está o ponto crucial dos argumentos de Bergson, se os seus estados psíquicos fossem de caráter reflexivo, se ocupariam do ato já realizado em vez de do ato sendo realizado.

Escolha e Interesse

Temos agora de examinar a origem do "peso", das possibilidades e contrapossibilidades, do "bom" e do "mau" de

¹ Cf. especialmente cap. 3, "The Organization of Conscious States: Free Will". [Referimo-nos à tradução inglesa de F. L. Pogson (Nova York, 1912).]

Leibnitz, onde o peso positivo é inerente à "*volonté antécédente*" e o negativo à "*volonté moyenne*". Continuemos com nosso exemplo da escolha entre dois projetos diferentes. Pode-se dizer que o "peso", o "bem" ou "mal", atribuído a cada um deles é inerente ao projeto específico? Essa afirmação parece não ter sentido. Os padrões de peso, de bem e mal, de positivo e negativo, enfim, de avaliação, não são criados pelo projetar em si. Ao contrário, o projeto é avaliado de acordo com um quadro de referências já existente. Qualquer estudante de Ética está familiarizado com a antiga controvérsia sobre valores e avaliação aqui envolvida. Mas não precisamos entrar nessa discussão. Para nós, é suficiente frisar que o problema de pesos positivos e negativos transcende a situação real de uma escolha e decisão concretas, e indicar como se pode explicar esse fato sem se ter de recorrer à questão metafísica da existência e natureza dos valores absolutos.

... Não existe, para o ator, tal coisa como um interesse isolado. Os interesses têm, desde o começo, a característica de estarem inter-relacionados com outros interesses, dentro de um sistema. Segue-se daí que ações, motivações, fins e meios e, portanto, projetos e propósitos, são também apenas elementos entre outros elementos que formam um sistema. Qualquer fim é meramente um meio para outro fim; qualquer projeto é projetado dentro de um sistema maior. Por essa mesma razão, qualquer escolha entre projetos se refere a um sistema anteriormente escolhido de projetos interligados de ordem superior. Em nossa vida diária, os fins que projetamos são meios, dentro de um determinado plano preconcebido — para o momento, ou ano, de trabalho, ou lazer — e todos esses planos determinados estão sujeitos a nosso plano de vida, o plano mais universal, que determina os subordinados, mesmo se os últimos são conflitantes entre si. Assim, qualquer escolha refere-se a decisões já vivenciadas de uma ordem superior, sobre as quais se funda a alternativa à mão — assim como qualquer dúvida se refere a uma certeza empírica já vivenciada, a qual se torna questionável através do processo da dúvida. É a nossa vivência anterior dessa organização maior de projetos que está na base das possibilidades problemáticas que exigem escolha, e é ela que determina o peso de qualquer possibilidade: o seu caráter positivo ou negativo é positivo ou negativo apenas com relação a esse sistema maior. Para o propósito desta descrição,

puramente formal, nenhuma suposição, qualquer que seja, é necessária, nem no que diz respeito ao conteúdo específico do sistema maior em questão nem no que diz respeito à existência dos chamados "valores absolutos", nem tampouco é necessária qualquer suposição com relação à estrutura de nosso conhecimento já existente, isto é, com relação ao seu grau de nitidez, explicitação, vagueza, etc. Pelo contrário, o fenômeno da escolha pode se dar, não importa quão vago seja o conhecimento. Do ponto de vista do ator na vida diária, é impossível a nitidez total dos elementos envolvidos no processo da escolha, ou seja, é impossível uma ação "*perfeitamente*" racional. Isso é assim porque, primeiro, o sistema de planos no qual se fundamenta a constituição de alternativas pertence aos "motivos por que" de sua ação e só é descoberto através da observação retrospectiva, estando oculto para o ator que vive nos seus atos, ocupado apenas com os "motivos a fim de" que tem em mente. Em segundo lugar, porque seu conhecimento, se nossa análise é correta, está baseado na sua situação biográfica determinada, a qual seleciona, do mundo tido como pressuposto, os elementos relevantes para seu propósito à mão. E a situação biográfica determinada na ocasião do projeto se modifica no decorrer da oscilação entre as alternativas, se por nenhuma outra razão, pela própria experiência dessa oscilação.

Ação Intencional

Nossa análise, com o auxílio de Husserl, vai bem além da tese de Bergson. Em nossa opinião, o processo da escolha entre sucessivos projetos almejados, mais a ação em si, até o seu completamento, compreendem um Ato intencional sintético (*Akt*) de ordem superior, um Ato constituído de outros Atos internos, diferenciados. Husserl o chamou de *Ato politético*.

Husserl distingue os Atos intencionais que são sínteses contínuas dos Atos intencionais que são sínteses descontínuas. Por exemplo, um Ato de consciência que constituiu a "coisa" de uma coisa no espaço é uma síntese contínua. As sínteses descontínuas, por outro lado, são *junções* de outros Atos distintos. A unidade que se forma é uma unidade articulada, e é uma unidade de ordem superior. Esse Ato maior (que ele chama de *Ato*

politético) é tanto politético como sintético. É politético porque dentro dele situam-se diversas "teses". É sintético porque elas estão juntas. Como todo Ato constitutivo do Ato total tem seu objeto, assim também o Ato total tem seu objeto total. Mas há algo de diferente na constituição desse objeto total. Isso poderia ser explicado assim: o objeto de cada Ato constitutivo tem um único feixe de atenção, ou raio (*Strahl*) de consciência, em sua direção. O Ato sintético, daí resultante, tem, necessariamente, raios múltiplos em sua direção, já que existe a partir de uma coleção sintética. Mas não lhe satisfaz ser uma consciência plural. Ele transforma-se numa consciência única, sua complexa coleção de objetos torna-se objeto de um único raio.

Vamos agora aplicar isso ao Ato (*Akt*) da escolha. Inicialmente, foram projetadas as alternativas X e Y. Cada um desses atos de projeção dirigiu um único raio de atenção a seu objeto (a alternativa em questão). Entretanto, uma vez que a oscilação entre alternativas é resolvida, uma vez que a escolha é feita, essa escolha parece ao olhar reflexivo um Ato de projeção, ou de fantasia, unificado. Os Atos de fantasia ou projeções individuais, enquanto isso, saem fora de vista. O objeto total do novo Ato sintético, porém, ainda tem a qualidade de projeto, mero quase-ser; é, na terminologia de Husserl, "neutro", ao invés de "posicional", trata não do que é, mas do que o ator decidiu que *vai* ser. Por outro lado, uma vez que o feito (*Handlung*) está completo, a coisa toda pode ser vista "posicionalmente", como algo realmente existente. Em todo caso, o feito é agora captado como um Ato intencional monotético e remete ao momento da escolha, quando só havia, originalmente, Atos politéticos. Isso é uma ilusão, como mostrou Bergson, mas tanto os deterministas quanto os indeterministas são levados por ela. O erro está em supor que o estado consciente (*état psychique*), que só existe depois que o ato está feito, situa-se lá atrás, em algum "ponto da duração" anterior ao da escolha real.

Mas essa transformação da multiplicidade em unidade é de grande importância, do nosso ponto de vista. Pois significa que a ação, uma vez completada, é uma unidade, desde o projeto original até à execução, ignorando a multiplicidade e complexidade das fases que a compõem. É dessa maneira que a ação se apresenta ao Ego, na medida em que este último permanece na "atitude natural" ou "ingênua".

Duvidar e Questionar

A seleção, subjetivamente determinada, de elementos relevantes para o propósito em questão, dentro a totalidade objetivamente dada do mundo visto como pressuposto, faz surgir uma nova experiência decisiva: a experiência da dúvida, da questão, da escolha e da decisão, enfim, da deliberação. A dúvida pode surgir de várias fontes; só discutiremos aqui um caso importante relativo ao nosso problema. Dissemos que não existe interesse isolado, que os interesses sempre estão interligados em sistemas. Mas a inter-relação não leva necessariamente à integração completa. Há sempre a possibilidade de interesses justapostos, ou mesmo conflitantes e, conseqüentemente, de dúvida, se os elementos que selecionamos do mundo que nos cerca, tido como pressuposto, fora de questão, são realmente relevantes para o nosso propósito em causa. Será mesmo o que é *p*, em *S*, que tenho de levar em consideração, e não o que é *q*? Dentro do quadro geral do mundo visto como pressuposto inquestionável, ambos são possibilidades em aberto, até prova em contrário. Mas, agora, minha situação biográfica determinada me impele a selecionar o *p* ou o *q* de *S* como relevante para o meu propósito em causa. O que até aqui não foi questionado tem de ser agora colocado em questão, existe uma situação de dúvida, criou-se uma alternativa verdadeira. Tal situação de dúvida, gerada por uma seleção do ator, em sua situação biográfica determinada, de elementos do mundo visto como pressuposto, é a única coisa que possibilita a deliberação e a escolha. O fato de toda escolha entre projetos estar relacionada à situação de dúvida foi explícita ou implicitamente aceito pela maioria dos filósofos que trataram desse problema. Citamos a seguir um trecho de Dewey, que formulou a questão em sua plástica linguagem de mestre da seguinte forma: na deliberação, diz ele, "cada hábito e impulso conflitante têm sua vez de se projetar na tela da imaginação. Cada um passa o filme de sua história futura, da carreira que teria se lhe fosse dado ir adiante. Embora sua liberdade de exposição seja controlada pela pressão de tendências propulsoras contrárias, essa inibição em si dá ao hábito uma *chance* de se manifestar em pensamento... No pensamento, assim como na ação livre, os objetos vivenciados no decorrer de um curso de ação atraem, repelem, satisfazem, aborrecem, impulsionam e retardam. Assim procede a

deliberação. Dizer que, afinal, ela cessa, é dizer que a escolha, a decisão, acontece. O que é, então, a escolha? Simplesmente, martelar na imaginação em cima de um objeto que fornece estímulo adequado para a recuperação da ação livre. A escolha não é a emergência de uma preferência a partir da indiferença. É o surgimento de uma preferência unificada a partir de preferências concorrentes.²

Essa análise é, em essência, inteiramente aceitável, mesmo para aqueles que não concordam com a visão básica de Dewey, que interpreta a conduta humana em termos de hábito e estímulo. Surge, porém, por trás do problema discutido por Dewey, outro problema. O que faz (na terminologia dele) hábitos e impulsos conflitarem? O que causa a pressão de tendências propuloras contrárias inibindo uma a outra? Quais, entre nossas muitas preferências, estão concorrendo e podem ser unificadas através de decisão? Em outras palavras, só posso escolher entre projetos que se oferecem à escolha. Estou em dilema ante uma alternativa. Mas qual a origem de tal alternativa? Parece-nos que, embora em outro nível, Husserl deu uma grande contribuição no que toca à resposta a essas perguntas.

Possibilidades Problemáticas e em Aberto

Devemos à investigação de Husserl sobre a origem das chamadas mudanças de julgamentos predicativos (tais como certeza, possibilidade, probabilidade), na esfera pré-predicativa, a importante distinção entre o que ele chama de possibilidades problemáticas e possibilidades em aberto. A distinção é fundamental para a compreensão do problema da escolha.

De acordo com Husserl, qualquer objeto de nossas experiências é originalmente dado à nossa recepção passiva; ele nos afeta, impondo-se sobre o ego. Assim estimula o ego a voltar-se para ele, a prestar atenção nele, e esse voltar-se para o objeto é a forma mínima de atividade que emana do ego. Os filósofos têm freqüentemente descrito esse fenômeno como receptividade do ego,

e os psicólogos o têm analisado sob o prisma da atenção. Atenção é, antes de tudo, a tendência do ego de dirigir-se para o objeto intencionado, mas essa tendência é, simplesmente, o ponto de partida de uma série de *cogitações* ativas no sentido mais amplo: a fase inicial da atividade que traz consigo um horizonte intencional de fases posteriores de atividade, que preencherão ou não o que foi antecipado de modo vazio, num processo sintético contínuo, até a atividade atingir seu fim ou ser interrompida, finalmente, na forma: "e assim por diante". Tomando como exemplo a nossa crença atual na existência de um objeto exterior percebido, descobrimos que o interesse do ego nesse objeto o induz a muitas outras atividades, como, por exemplo, comparar a imagem que tem da aparência do objeto percebido com outras imagens do mesmo objeto ou procurar acesso à sua parte traseira, se ele aparece de frente, e assim por diante. Cada uma das fases de todas essas tendências e atividades traz consigo seu horizonte específico de expectativas de protensão, de antecipações, isto é, do que pode ocorrer nas fases posteriores da atividade que as vai preencher. Se essas expectativas não são preenchidas, existem diversas alternativas: 1) pode acontecer que o processo seja bloqueado por uma ou outra razão; ou porque o objeto desaparece do campo de percepção, ou porque é coberto por outro objeto, ou porque o interesse original é substituído por outro mais forte (nesses casos, o processo pára com a constituição de uma única imagem do objeto); 2) também pode acontecer que nosso interesse no objeto de percepção perdure, mas que nossas antecipações não sejam preenchidas, e sim frustradas, nas fases subseqüentes do processo. Aqui, ainda, podem ocorrer duas coisas: a) o desapontamento total de nossas expectativas, por exemplo, a parte traseira do objeto, que esperávamos que fosse uma esfera de cor homogênea, vermelha, não se revela vermelha, mas verde, e não se revela esférica, mas deformada. Esse "não assim... mas de outro modo", essa imposição de um novo significado do objeto sobre o significado preexistente do mesmo objeto, pela qual o novo significado substitui o velho, leva, em nosso exemplo, ao aniquilamento completo da intenção antecipada. A primeira impressão ("esta é uma esfera de cor vermelha homogênea") se apaga, é negada; b) é possível, porém, que no decorrer do processo a primeira impressão, em vez de ser completamente aniquilada, torne-se apenas duvidosa. Essa coisa na vitrina da loja é um ser humano, digamos um empregado ocupado na decoração da vitrina,

² John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nova York: Random House, Modern Library ed.), pp. 190 e seguinte.

ou um manequim vestido? Há um conflito entre as duas suposições, e durante um determinado período de tempo ambas as apercepções podem coexistir. Enquanto duvidamos, nenhuma das duas suposições é cancelada; as duas permanecem; as duas são motivadas, ou mesmo postuladas, pela situação percebida; mas postulado contra postulado, cada um contesta o outro. Somente a nossa resolução dessa dúvida vai aniquilar um ou o outro. Numa situação de dúvida, ambas as suposições alternativas têm como característica o fato de serem "questionáveis", e aquilo que é questionável sempre é contestado em seu ser, isto é, contestado por alguma coisa. O ego oscila entre duas tendências em que acreditar. Ambas as suposições são sugeridas apenas como possibilidades. O ego está em conflito consigo mesmo: inclina-se a acreditar ora nisso, ora naquilo. Essa inclinação não significa apenas a tendência afetiva das possibilidades sugeridas, mas essas possibilidades, diz Husserl, são sugeridas a *mim*, como ser, *eu* sigo ora essa, ora aquela, possibilidade no processo de tomar uma decisão, atribuo ora a uma, ora a outra, a validade, no ato de "tomar um partido", embora sempre incapacitado de levá-lo adiante. Esse seguir do ego é motivado pelo peso das próprias possibilidades. Seguindo ativamente uma delas, pelo menos durante um certo período, tomo, por assim dizer, uma decisão momentânea, decidindo-me por essa possibilidade. Mas, então, não posso seguir adiante devido à exigência da contrapossibilidade, que também vai receber um julgamento justo e me inclinar a acreditar nela. Alcança-se a decisão através de um processo de esclarecimento das tendências contrárias, a partir do qual ou a fragilidade das contrapossibilidades torna-se mais e mais visível ou novos motivos surgem para reforçar o peso das possibilidades.

As possibilidades e contrapossibilidades, que contestam umas às outras e se originam de uma situação de dúvida, são chamadas por Husserl de *possibilidades problemáticas* ou *questionáveis*; questionáveis porque a intenção de decidir a favor de uma delas é uma intenção questionável. Somente no caso de possibilidades desse tipo, isto é, de possibilidades "pelas quais alguma coisa fala", podemos pensar em probabilidade. É mais provável que isso seja um homem significa: mais circunstâncias falam pela possibilidade de isso ser um homem do que pela possibilidade de que seja um manequim. A probabilidade é, portanto, um peso que pertence às suposições sugeridas na existência de objetos intencionais. Devo-se distinguir dessa classe de possibilidades proble-

máticas, que se originam na dúvida, a classe de *possibilidades em aberto*, que se origina no livre curso de conjecturas vazias. Se antecipo a cor da parte não-vista de um objeto do qual só conheço a frente, a qual tem um certo padrão ou mancha, qualquer cor específica que eu antecipar é meramente contingente, mas o fato de que a parte não-vista do objeto mostrará "uma" cor não é contingente. Toda conjectura tem como característica a indeterminação, e essa indeterminação geral constitui um quadro de variação livre; o que fica dentro de quadro é um elemento entre outros elementos talvez mais *próximos* da determinação, sobre os quais a única coisa que sei é que cabem no quadro; à parte isso, são inteiramente indeterminados. Esse é exatamente o conceito de possibilidades em aberto.

A diferença entre possibilidades problemáticas e possibilidades em aberto é em primeiro lugar a sua origem. As suposições que as possibilidades problemáticas pressupõem são motivadas pela situação e contestam uma à outra, pois cada uma delas fala alguma coisa, cada uma delas tem um certo peso. Nenhuma das possibilidades em aberto tem qualquer peso, todas são igualmente possíveis. Não há alternativa pré-constituída, ao contrário, dentro de um quadro geral, todas as especificações possíveis estão igualmente em aberto. Nada fala por uma que fale contra a outra. Uma intenção geral indeterminada, que também possui a modalidade da certeza — embora uma certeza empírica ou presumida — "até segunda ordem" — traz consigo uma modalidade implícita de certeza peculiar a suas especificações implícitas. Por outro lado, o campo das possibilidades problemáticas é unificado: na unidade da contestação e de ser apreendido pela oscilação disjuntiva, *A*, *B* e *C* tornam-se conhecidas por estarem em oposição e, portanto, unidas. Na verdade, é bem possível que apenas uma dessas possibilidades contrárias saliente-se na consciência, enquanto as outras permanecem desapercbidas, no fundo, como representações vazias e tematicamente não-realizadas. Mas esse fato não invalida a existência de uma alternativa verdadeira.

Até aqui, falou Husserl. Sua teoria da escolha entre alternativas é tanto mais importante para o nosso problema quanto lembramos que qualquer projeto leva a uma alternativa problemática verdadeira. Todo projeto de fazer alguma coisa traz consigo a contrapossibilidade problemática de não fazê-la...

O mundo tido como pressuposto é o quadro geral de possibilidades em aberto, nenhuma delas com peso específico, nenhuma

delas — enquanto inquestionável — contesta a outra. Acredita-se na certeza empírica ou presumida de todas elas, até segunda ordem, isto é, até prova em contrário. É a seleção de coisas tidas como pressupostos, feita pelo indivíduo em sua situação biográfica determinada, que transforma o conjunto selecionado dessas possibilidades em aberto em possibilidades problemáticas, as quais, daí em diante, oferecem-se à escolha: cada uma delas tem seu peso, requer julgamento justo, mostra as tendências conflitantes das quais fala Dewey. Como se pode descrever mais precisamente esse procedimento da escolha?

Escolher entre Objetos

Para simplificar o problema, vamos considerar primeiro um caso em que eu não tenha que escolher entre dois ou mais estados de coisas futuros, que seriam estabelecidos através de minhas próprias ações futuras, mas entre dois objetos, *A* e *B*, ambos atual e igualmente a meu alcance. Oscilo entre *A* e *B* como entre duas possibilidades igualmente acessíveis. *A*, como também *B*, exerce certa atração sobre mim. Estou inclinado a ficar com *A*, inclinação que é então superada pela de ficar com *B*, e essa é de novo substituída pela primeira que finalmente prevalece: decido-me a ficar com *A* e a deixar *B*.

Nesse caso, até aqui tudo ocorre como descrito. Uma alternativa verdadeira, constituída por nossas experiências anteriores, oferece-se à escolha: os objetos *A* e *B* estão igualmente ao nosso alcance, isto é, pode-se obter um ou outro com o mesmo esforço. Como diz Dewey, a minha situação biográfica total, isto é, as minhas experiências anteriores, conforme integradas no meu atual sistema de interesses predominante, criam as possibilidades principalmente problemáticas de preferências conflitantes. É essa a situação que a maioria das Ciências Sociais modernas supõe ser a situação normal subjacente à ação humana. Supõe-se que a todo momento o homem esteja situado entre alternativas problemáticas mais ou menos definidas, ou que um conjunto de preferências o capacite a determinar o curso de sua conduta futura. Mais que isso, segundo um postulado metodológico das Ciências Sociais modernas, a conduta do homem tem de ser explicada *como se* ocorresse na forma de escolha entre possibilidades problemáticas. Sem entrar em detalhes aqui queremos dar duas ilustrações:

O homem que age no mundo social, entre e sobre os seus semelhantes, descobre que o mundo social já constituído lhe impõe a todo momento diversas alternativas entre as quais tem de escolher. De acordo com a Sociologia moderna, o ator tem “de definir a situação”. Ao fazê-lo, transforma seu ambiente social de “possibilidades em aberto” num campo unificado de “possibilidades problemáticas”, dentro do qual a escolha e a decisão — especialmente as chamadas escolha e decisão “racionais” — tornam-se possíveis. A suposição do sociólogo de que o ator no mundo social parte da definição da situação é, portanto, equivalente ao postulado metodológico de que o sociólogo tem de descrever as ações sociais observadas *como se* elas ocorressem dentro de um campo unificado de alternativas verdadeiras, isto é, de possibilidades problemáticas, e não de possibilidades em aberto. Do mesmo modo, o chamado “princípio marginal”, tão importante na Economia moderna, pode ser interpretado como postulado científico segundo o qual deve-se lidar com as ações dos sujeitos econômicos observados *como se* eles tivessem que escolher entre possibilidades problemáticas anteriormente dadas.

Escolher entre Projetos

Até aqui estudamos o processo da escolha entre dois objetos atualmente ao meu alcance, ambos igualmente acessíveis. À primeira vista, pode parecer que a escolha entre dois projetos, entre dois cursos de ação futuros, ocorre exatamente da mesma maneira. De fato, a maioria dos estudiosos do problema da escolha deixou de fazer qualquer distinção. Talvez a velha distinção entre... a arte de produzir e a arte de adquirir, tomada dos sofistas por Platão e Aristóteles, refira-se a esse problema. As diferenças principais entre as duas situações parecem ser as seguintes: no caso da escolha entre dois ou mais objetos, todos eles atualmente ao meu alcance e igualmente acessíveis, as possibilidades problemáticas já vêm, por assim dizer, prontas e bem circunscritas. Assim sendo, sua constituição situa-se além do meu controle, tenho que ficar com uma delas ou deixar as duas como estão. Projetar, entretanto, depende de mim e, nesse sentido, está dentro do meu controle. Mas antes de eu ter ensaiado na minha imaginação o curso futuro das minhas ações, o resultado de minha ação projetada não chegou ao meu alcance e, no sentido restrito,

não existem na ocasião do meu projeto alternativas problemáticas entre as quais escolher. Qualquer coisa que mais tarde venha a se oferecer à escolha na forma de uma alternativa problemática tem de ser produzida por mim, e no curso de sua produção posso modificá-la à minha vontade dentro dos limites da viabilidade prática. Além disso — e esse ponto parece ser decisivo — no primeiro caso, as alternativas que se oferecem à minha escolha coexistem simultaneamente no tempo exterior: eis aqui os dois objetos A e B, posso virar as costas a um deles e depois voltar a ele; aí está ele, parado e inalterado. No segundo caso, os diversos projetos de minhas próprias ações futuras não coexistem simultaneamente no tempo exterior: a mente, através de seus atos de fantasia, cria sucessivamente no tempo interior os vários projetos, largando um em favor do outro e voltando a, ou, mais precisamente, recriando o primeiro. Mas pela e na transição de um a outro estado sucessivo da consciência eu envelheci. Alarguei a minha experiência; quando volto ao primeiro, não sou mais o “mesmo” que era quando originalmente o esbocei e, conseqüentemente, o projeto ao qual retorno não é mais o mesmo que larguei; ou talvez, mais exatamente, seja o mesmo, porém modificado. No primeiro caso, o que se oferece à escolha são possibilidades problemáticas coexistentes no tempo exterior; no segundo, as possibilidades de escolha são produzidas sucessiva e exclusivamente no tempo interior, dentro da *durée*.

IV. O Mundo das Relações Sociais



RELAÇÕES INTERATIVAS

I. *Intersubjetividade e Compreensão*

INTERSUBJETIVIDADE Se retivermos a "atitude natural", como homens entre outros homens, a existência de outros não é mais questionável para nós que a existência de um mundo exterior. Simplesmente nascemos num mundo de outros, e enquanto mantivermos a atitude natural não temos dúvida de que existem semelhantes inteligentes. Somente quando solipsistas ou behavioristas radicais exigem prova desse fato é que a existência desses semelhantes se torna um "dado impreciso" e de verificação impossível (Russell). Mas, em sua atitude natural, mesmo esses pensadores não duvidam desse "dado impreciso". De outro modo, não poderiam encontrar-se com outros em congressos onde se prova reciprocamente que a inteligência do outro é um fato questionável. Na medida em que os seres humanos não são invenções, homenzinhos polêmicos, mas nascidos de e criados por mães, a esfera do Nós será ingenuamente pressuposta.

OS SEMELHANTES COMO PRESSUPOSTOS O mundo da minha vida diária não é de forma alguma meu mundo privado, mas é, desde o início, um mundo intersubjetivo compartilhado com meus semelhantes, vivenciado e interpretado por outros; em suma, é um mundo comum a todos nós. A situação biográfica única em que me encontro dentro do mundo em qualquer momento da minha existência é apenas, numa escala muito pequena, feita por mim próprio. Sempre me encontro dentro de

Transcrito dos seguintes itens da Bibliografia: 1942, 337-38; 1955b, 160, 161; 1955a, 404-5; 1942, 342-44; 1967, 107-13, 113-16, 116-18; 1960, 215-16; 1953c, 8-9; 1967, 163-64, 164-65, 166-67, 167-71, 171-72, 172-74, 174-76; 1953c, 20.

um mundo historicamente dado que, tanto como mundo da natureza quanto como mundo sócio-cultural, existiu antes do meu nascimento e vai continuar a existir depois da minha morte. Isso significa que esse mundo não é só meu, mas é também o ambiente de meus semelhantes; além disso, esses semelhantes são elementos da minha própria situação, como sou da deles. Agindo sobre os outros e sendo afetado por eles, conheço esse relacionamento mútuo, e esse relacionamento implica que eles, os outros, vivenciam o mundo comum, essencialmente de um modo semelhante ao meu. Eles também encontram-se numa situação biográfica única dentro de um mundo que é, como o meu, estruturado em termos do alcance real e potencial em torno do seu Aqui e Agora real, o qual se situa no centro das mesmas dimensões e direções de tempo e espaço que formam esse mundo historicamente dado da natureza, sociedade, cultura, etc. . . . O homem vê como pressuposto a existência material de semelhantes, sua vida consciente, a possibilidade de intercomunicação e a qualidade histórica da organização social e da cultura, da mesma forma que vê como pressuposto o mundo da natureza no qual nasceu.

APRESENTAÇÃO DO OUTRO O conhecimento da mente de outro indivíduo só é possível através de eventos que ocorrem ou são produzidos pelo seu corpo. Na terminologia de Husserl, isso é um caso relevante de referência de apresentação. De acordo com ele, o outro é, desde o começo, dado a mim como ambos um objeto material com sua posição no tempo e no espaço, e um sujeito com sua vida psicológica. Seu corpo, como todos os objetos materiais, é dado à minha percepção original ou, como diz Husserl, em presença originária. Sua vida psicológica, porém, não me é dada em presença originária, mas somente em "co-presença"; não é apresentada, mas apresentada. Através da mera percepção visual contínua do corpo do outro e de seus movimentos, constitui-se um sistema de apresentações, de indicações bem ordenadas de sua vida psicológica e de suas experiências.

O AMBIENTE DE COMUNICAÇÃO COMUM Estar relacionado a um ambiente comum e estar unido com o Outro numa comunidade de pessoas — são duas proposições inseparáveis. Não poderíamos ser pessoas para os outros e nem mesmo para

nós próprios se não pudéssemos encontrar com os outros um ambiente comum como contrapartida da conexão intencional de nossas vidas conscientes. Esse ambiente comum é estabelecido pela compreensão que, por sua vez, se fundamenta no fato de que os sujeitos motivam-se reciprocamente em suas atividades espirituais. Assim originam-se os relacionamentos de compreensão mútua (*Wechselverständnis*) e o consentimento (*Einverständnis*) e, conseqüentemente, um ambiente comum de comunicação. Ele é caracterizado pelo fato de que é relativo às pessoas que se encontram umas às outras dentro desse ambiente, e ao ambiente em si como sua contrapartida (*als ihr Gegenüber*). As pessoas que participam do ambiente de comunicação são dadas umas às outras não como objetos, mas como "contra-sujeitos", como consócios numa comunidade social de pessoas. A socialidade se constitui através de atos comunicativos em que o Eu se volta para os outros, apreendendo-os como pessoas que se voltam para ele, e todas conhecem esse fato. Entretanto, a compreensão da outra pessoa ocorre apenas por meio de apresentação, sendo que todos têm como dadas "em presença originária" apenas as suas próprias experiências. Isso leva ao fato de que dentro do ambiente comum qualquer sujeito tem seu ambiente subjetivo particular, seu mundo privado, originalmente dado a ele, e a ele somente. Ele percebe o mesmo objeto que o seu parceiro, mas com coloridos que dependem de seu determinado Aqui e seu fenomenal Agora. Qualquer sujeito participa de diversas dimensões de tempo: há primeiro o seu tempo interior particular, o fluxo de tempo imanente, o lugar das experiências que se constituem; em segundo lugar, a dimensão de tempo das experiências constituídas, o (ainda subjetivo) tempo-espço. Por causa dos relacionamentos de simultaneidade, de "antes" e "depois", existentes entre ambas as dimensões, a unidade primariamente constituída da coisa que aparece é, com relação à sua duração, simultânea à continuidade da percepção e da sua duração noética. Há, em terceiro lugar, o tempo intersubjetivo objetivo, que forma *a priori* uma única ordem de tempo, unindo todos os tempos subjetivos: o tempo objetivo e o espaço objetivo "aparecem" como fenômenos "válidos" nas ordens subjetivas de tempo-espço. Essa é a verdadeira razão da possibilidade de troca de lugares aqui mencionada anteriormente. O ambiente comum de comunicação pressupõe que a mesma coisa que me é dada *agora* (mais precisamente, num Agora

intersubjetivo), com um determinado colorido, pode ser dada a outro do mesmo modo, depois, no fluxo do tempo intersubjetivo, e vice-versa.

TESE GERAL DO ALTER EGO Voltemos agora à atitude ingênua da vida diária na qual vivemos nossos atos, dirigidos para os seus objetos. Entre os objetos que vivenciamos no presente vívido estão o comportamento das outras pessoas e seus pensamentos. Ao ouvir um conferencista, por exemplo, parecemos participar imediatamente do desenvolvimento de sua corrente de pensamento. Mas — e esse fato é obviamente decisivo — ao fazê-lo, nossa atitude é bastante diferente da que adotamos quando nos voltamos para a nossa própria corrente de pensamento, através da reflexão. Captamos o pensamento do outro na sua presença vívida e não *modo praeterito*, isto é, o captamos como "Agora" e não como um "Agora Mesmo". A fala do outro e a nossa escuta são vivenciadas em simultaneidade vívida. Agora ele começa uma nova frase, liga palavra a palavra; não sabemos como a sentença vai terminar, e antes de seu fim estamos incertos quanto ao que significa. A próxima sentença une-se à primeira, parágrafo segue parágrafo; agora ele expressou um pensamento e passa para outro, e o todo é uma conferência, entre outras conferências, e assim por diante. Depende das circunstâncias até que ponto descjamos seguir o desenvolvimento desse pensamento. Mas desde que façamos isso estamos participando do presente imediato do pensamento do outro.

O fato de eu poder captar a corrente de pensamento do outro, quer dizer, a subjetividade do *alter ego*, em seu presente vívido,¹ enquanto não posso captar o meu próprio eu a não ser por meio de reflexão, no passado, nos leva a uma definição do *alter ego*: o *alter ego* é a corrente de pensamento subjetiva que pode ser vivenciada em seu presente vívido. A fim de pô-la à vista não precisamos parar ficticiamente a corrente de pensamento do outro nem precisamos transformar os seus "Agora" em "Agora Mesmo". Ela é simultânea à nossa própria corrente de consciência, compartilhamos o mesmo presente vívido — em suma, envelhecemos juntos. O *alter ego*, portanto, é a corrente de consciência

¹ Não é necessária a referência a um exemplo de inter-relacionamento social ligando por meio da fala. Quem já jogou um jogo de tênis, tocou música de câmara ou fez amor, captou o outro em seu "presente vívido" imediato.

cujas atividades posso captar, no seu presente, através das minhas próprias atividades simultâneas.

Proponho que se chame essa experiência da corrente de consciência do outro em simultaneidade vívida de *tese geral da existência do alter ego*. Ela implica que essa corrente de pensamento que não é minha revela a mesma estrutura básica da minha própria consciência. Isso significa que o outro é como eu, é capaz de agir e de pensar; que sua corrente de pensamentos revela a mesma ligação de ponta a ponta que a minha; que, de modo análogo ao da minha própria vida consciente, a dele mostra a mesma estrutura de tempo, junto com as experiências específicas de retenções, reflexões, protensões e antecipações a ela ligadas, e seus fenômenos de memória e atenção, núcleo e horizonte de pensamento, e todas as suas modificações. Significa ainda que o outro pode, como eu, viver nos seus atos e pensamentos, dirigidos para os seus objetos, ou voltar-se para o seu próprio agir e pensar; que pode vivenciar o seu próprio eu somente *modo praeterito*, mas que pode ver a minha corrente de consciência no presente vívido; consequentemente, que possui a experiência genuína de envelhecer comigo, como eu sei que faço com ele.

Em potencial, cada um de nós pode voltar à sua vida consciente passada e ir tão longe quanto vai a lembrança, enquanto nosso conhecimento do outro permanece limitado ao segmento de sua vida e suas manifestações observados por nós. Nesse sentido, cada um de nós sabe mais sobre si próprio do que sobre o outro. Mas, num sentido específico, o contrário é verdade. Na medida em que cada um de nós pode vivenciar os pensamentos e atos do outro no presente vívido, enquanto que ambos só podemos captar os nossos próprios no passado, por meio de reflexão, sei mais do outro e ele sabe mais de mim do que cada um de nós sabe sobre a sua própria corrente de consciência. Esse presente, comum a ambos, é o campo puro do "Nós"... Nós participamos... sem um ato de reflexão, da simultaneidade vívida do Nós, enquanto o Eu só aparece após o retorno reflexivo... Nós não podemos captar nosso próprio agir em seu presente real; podemos apenas captar aquele passado de nossos atos que já foram; mas vivenciamos os atos do outro no seu desempenho vívido.

Tudo o que descrevemos como a "tese geral do *alter ego*" diz respeito às nossas experiências no plano mundano. Faz parte da "Psicologia Fenomenológica", como Husserl a chama, em oposição à "Fenomenologia Transcendental". Mas os resultados de

uma análise do plano mundano, se verdadeiros, não podem ser impugnados por nenhuma suposição básica (metafísica ou ontológica) que se possa fazer para explicar nossa crença na existência dos outros. Relacione-se ou não a origem do Nós à esfera transcendental, não se pode contestar nossa experiência imediata e genuína do *alter ego* dentro do plano mundano. Em todo caso, porém, a tese geral do *alter ego* conforme delineada acima é um quadro de referência suficiente para a fundação de uma Psicologia e Ciências Sociais empíricas. Pois todo o nosso conhecimento do mundo social, mesmo de seus fenômenos mais anônimos e remotos e dos mais diversos tipos de comunidades sociais, baseia-se na possibilidade de vivenciar um *alter ego* em presença vívida.

COMPREENDER OUTRA PESSOA A noção comum do que é compreender outra pessoa é ambígua. Algumas vezes significa os Atos intencionais dirigidos para o outro eu; noutras palavras, minhas experiências vividas de você. Outras vezes o que está em questão são as *suas* experiências subjetivas. Assim, o arranjo de todas essas experiências em contextos de significado (a idéia de Weber do significado intencionado) é, às vezes, chamado de "compreensão do outro eu", da mesma forma que a classificação do comportamento do outro em contextos de motivação. O número de ambigüidades associadas à noção de "entender outra pessoa" torna-se ainda maior quando introduzimos a questão da compreensão dos signos que ela está usando. De um lado, há o que é compreendido no signo em si, há ainda o que a outra pessoa quer dizer com o uso desse signo e, finalmente, o significado do fato de que ela está usando o signo aqui, agora e nesse determinado contexto.

A fim de distinguir esses níveis diferentes de significado do termo, vamos primeiro dar-lhe uma definição genérica. Vamos dizer que compreensão (*Verstehen*), como tal, é relativa a significado, pois toda compreensão é dirigida para aquilo que tem significado (*auf ein Sinnhaftes*) e somente alguma coisa compreendida é significativa (*sinnvoll*) ... todos os Atos intencionais que constituem interpretações das próprias experiências subjetivas de alguém seriam chamados Atos de compreensão (*verstehende Akte*). Devemos também designar por "compreensão" todos os estratos menores da compreensão de significados nos quais se baseia tal auto-explicação.

O homem no estado natural, então, compreende o mundo através da interpretação de suas próprias experiências dele, sejam elas experiências de coisas inanimadas, de animais ou de seres humanos, seus semelhantes. E, assim, nosso conceito inicial de compreensão do outro eu é simplesmente: a "nossa explicação das experiências que vivemos dos seres humanos, nossos semelhantes, como tais". O fato de que o Tu que me confronta é uma pessoa, um semelhante, e não uma sombra numa tela de cinema — noutras palavras, que ela tem duração e consciência — é uma coisa que descubro ao explicar as minhas próprias experiências dele.

Além disso, a pessoa no estado natural percebe mudanças no objeto externo que lhe é conhecido como o corpo do outro. Interpreta essas mudanças exatamente como interpreta mudanças em objetos inanimados, a saber, através da interpretação de suas próprias experiências já vivenciadas dos eventos e processos em questão. Mesmo essa segunda fase não vai além da atribuição de significado dentro da esfera da consciência solitária.

Só se torna possível transcender essa esfera quando os processos percebidos vêm a ser vistos como experiências vividas pertencentes a outra consciência que, de acordo com a tese geral do outro eu, exibe a mesma estrutura que a minha. Os movimentos corporais do outro que são percebidos serão, então, captados não meramente como a *minha* vivência desses movimentos, dentro da *minha* corrente de consciência. Ao invés disso, ficará entendido que, simultaneamente à *minha* experiência de você, existe a *sua* experiência que pertence a você e faz parte da sua corrente de consciência. Entretanto, a natureza específica da sua experiência é bastante desconhecida para mim, isto é, não conheço os contextos de significado que você está usando para classificar essas experiências que você viveu, desde que, de fato, você esteja até mesmo consciente dos movimentos do seu corpo.

Posso, porém, conhecer o contexto de significado em que classifico minhas experiências de você... Isso não é o seu significado intencionado no sentido real do termo. O que pode ser compreendido é sempre apenas um "valor aproximado" do conceito limitado do "significado intencionado do outro".

No entanto, falar sobre o contexto de significado através do qual o Tu ordena a experiência que vive é, mais uma vez, muito vago. A própria questão de se um movimento do corpo é proposital ou meramente uma reação é uma questão que só pode

ser respondida em termos do próprio contexto de significado da outra pessoa. E, então, se considerarmos as outras questões que podem ser colocadas a respeito dos códigos de experiência da outra pessoa, por exemplo a respeito dos seus contextos de motivação, podemos ter uma boa idéia da complexidade da teoria da compreensão do outro eu. É muito importante penetrar na estrutura dessa compreensão o suficiente para ver que só podemos interpretar experiências pertencentes a outras pessoas em termos das experiências que nós próprios vivemos delas.

Na discussão acima limitamos nossa análise exclusivamente a casos em que outras pessoas estão de corpo presente no domínio da realidade social diretamente vivenciada. Ao fazer isso, nós nos comportamos como se a compreensão do outro eu se baseasse na interpretação dos movimentos do seu corpo. Um pouco de reflexão mostra, porém, que esse tipo de interpretação só serve para uma das muitas regiões do mundo social; pois, mesmo do ponto de vista natural, um homem vivencia seus semelhantes mesmo quando estes últimos não estão presentes fisicamente. Ele tem conhecimento não somente de seus consócios² diretamente vivenciados, mas também de seus contemporâneos mais distantes. Dispõe ainda de informações espíricas sobre seus predecessores históricos. Acha-se cercado por objetos que lhe dizem claramente que foram produzidos por outras pessoas; não apenas objetos materiais, mas todos os tipos de sistemas de signos, lingüísticos e outros, em suma, artefatos, no sentido mais amplo. Ele os interpreta antes de tudo ordenando-os dentro dos seus próprios contextos de experiência. Contudo, pode a qualquer momento fazer mais perguntas sobre as experiências e os contextos de significados vivenciados por seus criadores, isto é, sobre por que foram criados.

Devemos agora analisar cuidadosamente todos esses complexos processos. Faremos isso, porém, apenas na medida requerida pelo nosso tema, mais precisamente "a compreensão da outra pessoa dentro do mundo social". Com esse propósito, devemos começar com o nível mais baixo e esclarecer os Atos de auto-explicação presentes e acessíveis para a interpretação do comportamento de outras pessoas. Em nome da simplicidade, vamos supor que a outra pessoa esteja fisicamente presente. Vamos es-

² [Schutz usou o termo inglês "consociate" (consócio), entre outros, significando aqueles que vivenciamos diretamente. Vamos usá-lo neste sentido técnico para traduzir referências a pessoas de nosso *Umwelt* (domínio da realidade social diretamente vivenciada).]

colher nossos exemplos de várias áreas do comportamento humano, analisando primeiro uma ação sem qualquer intenção de comunicação e depois uma cujo significado é declarado através de signos.

Como exemplo da "compreensão de um ato humano" sem qualquer intenção de comunicação, observemos a atividade de um madeireiro.

Compreender que a madeira está sendo cortada pode significar:

1. Que estamos percebendo apenas o "evento externo", o machado partindo a árvore e, depois, a madeira dividindo-se em pedaços. Se isso é tudo o que vemos, mal estamos lidando com o que está ocorrendo na mente de outra pessoa. De fato, nem precisamos mencionar a outra pessoa, pois cortar madeira é cortar madeira, seja isso feito por uma pessoa, por uma máquina ou mesmo por qualquer força natural. É claro que há atribuição de significado ao evento observado pelo observador, no sentido de que ele compreende o evento como "corte de madeira". Noutras palavras, ele insere no evento seu próprio contexto de experiência. Porém essa "compreensão" é meramente a explicação das próprias experiências que vivenciou... O observador percebe o evento e ordena suas percepções em sínteses políticas, a partir das quais ele então volta a fazê-lo de modo monotético, e arruma essas sínteses no contexto total de sua experiência, dando a elas, ao mesmo tempo, um nome. Mas o observador, no nosso caso, ainda não percebe o madeireiro, mas somente *que a madeira está sendo cortada*, e ele "compreende" a seqüência de eventos percebida como "corte de madeira". É essencial notar que mesmo esta interpretação do evento é determinada pelo contexto total de conhecimento do observador no momento da observação. Alguém que não souber como se fabrica papel não estará em condições de classificar os processos componentes porque lhe falta o código de interpretação necessário. Nem estará em condições de formular: "Isto é um lugar onde se fabrica papel". E isso vale, como estabelecemos, para todas as ordenações de experiências dentro do contexto do conhecimento.

Mas compreender que a madeira está sendo cortada pode também significar:

2. Que se percebem mudanças no corpo da outra pessoa, que as mudanças são interpretadas como indicações de que ela está viva e consciente. Ao mesmo tempo, não se faz nenhuma

outra suposição com respeito ao fato de que existe uma ação. Mas isso também é apenas uma explicação das próprias experiências de percepção do observador. Tudo o que ele está fazendo é identificar o corpo como o de um ser humano e então notar o fato de que muda, e o modo como muda.

Compreender que alguém está cortando madeira pode, porém, significar:

3. Que o centro de atenção são as próprias experiências vivenciadas pelo madeireiro como ator. A questão não é sobre eventos externos, mas sobre experiências vivenciadas: "Estará esse homem agindo espontaneamente, de acordo com um projeto que formulou anteriormente? Se está, qual é esse projeto? Qual o seu 'motivo a fim de'? Em que contexto de significado essa ação se situa *para ele*?" E assim por diante. Essas questões não tratam da qualidade fática da situação como tal, nem dos movimentos do corpo como tais. Ao invés disso, os fatos externos e os movimentos do corpo são compreendidos como indicações (*Anzeichen*) das experiências vivenciadas pela pessoa observada. A atenção do observador localiza não as indicações, mas o que está por trás delas. Isso é *compreensão genuína da outra pessoa*.

Agora, voltemos nossa atenção para um caso onde se usam signos e escolher como exemplo o de uma pessoa falando alemão. O observador pode dirigir sua atenção:

1. Para os movimentos do corpo de quem fala. Nesse caso, ele interpreta a própria experiência que vivencia com base no contexto da experiência do momento presente. Primeiro, o observador se certifica de que está vendo uma pessoa de verdade, e não uma imagem, como num filme. Então determina se os movimentos da pessoa são ações. Tudo isso constitui, é claro, auto-interpretação.

2. Para a percepção do som, apenas. O observador pode procurar descobrir se está ouvindo uma pessoa real ou uma gravação. Isso também é apenas interpretação de suas próprias experiências.

3. Para o padrão específico dos sons que estão sendo produzidos. Isto é, ele identifica os sons primeiro como palavras, e não como guinchos, e então como palavras em alemão. Eles são então ordenados dentro de um determinado código, no qual são signos com significados determinados. Essa ordenação dentro do código de uma determinada língua pode ocorrer mesmo sem

conhecimento dos significados das palavras, desde que o ouvinte tenha algum critério definido em mente. Se estou viajando num país estrangeiro, sei quando duas pessoas falam uma com a outra, e sei também que estão falando a língua do país em questão sem ter a menor idéia do conteúdo da conversa deles.

Ao fazer qualquer dessas inferências, estou apenas interpretando minhas próprias experiências, e nada implica uma única experiência sequer vivenciada por qualquer das pessoas que estão sendo observadas.

O observador "compreende" ainda:

4. A palavra como signo de seu próprio significado como palavra. Mesmo então ele apenas interpreta suas próprias experiências, coordenando o signo a um sistema de signos ou código de interpretação anteriormente vivenciado, digamos, a língua alemã. Como resultado de seu conhecimento da língua alemã, o observador associa à palavra *Tische* a idéia de uma determinada peça de mobiliário, que ele pode visualizar com precisão bastante aproximada. Não importa se a palavra foi emitida por outra pessoa, por um fonógrafo ou mesmo por um papagaio. Nem importa se é falada ou escrita ou, no último caso, se é traçada com letras de madeira ou de ferro. Não importa quando ou onde é emitida, nem em que contexto. Portanto, desde que o observador deixe fora de consideração todas as questões relativas a por que e como a palavra está sendo usada na ocasião da observação, sua interpretação permanece auto-interpretação. Ele se preocupa com o *significado da palavra*, não com o *significado do usuário da palavra*. Quando identificamos essas interpretações como auto-interpretações, não devemos esquecer o fato de que todo conhecimento anterior da outra pessoa pertence à configuração total da experiência de quem interpreta, que é o contexto de cujo ponto de vista a interpretação está sendo feita.

O observador pode, no entanto, proceder à compreensão genuína da outra pessoa se ele:

5. Vê o significado da palavra como uma indicação (*Anzeichen*) das experiências subjetivas de quem fala — vê o significado, em suma, como *o que quem fala quis dizer*. Ele pode, por exemplo, tentar descobrir o que a pessoa que fala tinha intenção de dizer e o que ela quis dizer com o fato de dizer nessa ocasião. Essas questões obviamente dizem respeito a experiências conscientes. A primeira questão procura estabelecer o contexto de significado dentro do qual a pessoa que fala compreende as

palavras que enuncia, enquanto a segunda procura estabelecer o motivo de seu enunciado. É claro que a compreensão genuína da outra pessoa envolvida em responder a tais questões só pode ser alcançada se o significado objetivo das palavras é antes estabelecido através da explicação pelo observador de suas próprias experiências...

Estabelecamos agora, resumidamente, quais de nossos atos de interpretação referentes a outro eu são interpretações de nossa própria experiência. Em primeiro lugar, há a interpretação de que a pessoa observada é realmente um ser humano e não uma imagem de qualquer tipo. O observador estabelece isso unicamente através da interpretação de suas próprias percepções do corpo do outro. Em segundo lugar, há a interpretação de todas as fases externas da ação, isto é, de todos os movimentos corporais e seus efeitos. Aqui também o observador se engaja na interpretação de suas próprias percepções, exatamente como quando observa o voo de um pássaro ou o balanço de um galho ao vento. A fim de compreender o que está ocorrendo, ele apela unicamente para a sua própria experiência passada, não para o que está acontecendo na mente da pessoa observada.³ Finalmente, o mesmo pode-se dizer da percepção de todos os outros movimentos expressivos da outra pessoa e de todos os signos que ela usa, desde que se trate aqui do significado geral e objetivo de tais manifestações, e não de seu significado ocasional e subjetivo.

Mas é claro que, em geral, "compreender a outra pessoa" quer dizer muito mais. Esse algo adicional, que é na verdade o único sentido exato da expressão, implica captar o que está realmente acontecendo na mente da outra pessoa, captar as coisas das quais as manifestações exteriores são meras indicações. Na realidade, a interpretação de tais indicações e signos nos termos da interpretação das próprias experiências deve vir em primeiro lugar. Mas o intérprete não ficará satisfeito com isso. Sabe perfeitamente, pelo contexto total de sua própria experiência, que ao significado exterior, objetivo e público que ele acaba de decifrar corresponde esse outro significado interior, subjetivo. Ele então pergunta: "Em que este madeiroiro está pensando? O que ele pretende? O que significa para ele isso de cortar madeira?" Ou, em outro caso: "O que essa pessoa quer dizer ao falar comigo

dessa maneira, nesse momento determinado? A troco de que ela faz isso (qual o seu 'motivo a fim de')? Que circunstância ela dá como razão para isso (isto é, qual o seu verdadeiro 'motivo por que')? O que indica a escolha dessas palavras?" Perguntas como essas apontam para os contextos de significados próprios da outra pessoa, para os modos complexos como as experiências próprias que ela vivencia se constituíram politicamente, e também para a forma monolítica como ela as vê.

COMPREENSÃO SUBJETIVA GENUÍNA Tendo estabelecido que toda compreensão genuína da outra pessoa tem de começar por Atos de explicação desempenhados pelo observador com relação à própria experiência que vivenciou, devemos agora partir para uma análise precisa dessa própria compreensão genuína. Pelos exemplos que já demos ficou claro que nossa investigação deve tomar dois rumos diferentes. Primeiro, devemos estudar a compreensão genuína da ação que é desempenhada *sem nenhuma intenção de comunicação*. A ação do madeiroiro poderia ser um bom exemplo disso. Em segundo lugar, vamos examinar casos onde tal intenção de comunicação está presente. O último tipo de ação envolve toda uma nova dimensão, o uso⁴ e a interpretação de signos.

Tomemos primeiro ações desempenhadas sem qualquer intenção de comunicação. Estamos observando um homem no ato de cortar madeira e imaginando o que se passa na sua mente. Questioná-lo está fora de cogitação, pois isso envolveria entrar num relacionamento social com ele, o que, por sua vez, envolveria o uso de signos.

Suponhamos ainda que não sabemos nada sobre o nosso madeiroiro, a não ser aquilo que vemos diante de nossos olhos. Ao submeter as nossas próprias percepções à interpretação, sabemos que estamos na presença de um semelhante, um ser humano, e que seus movimentos de corpo indicam que ele está ocupado numa ação que identificamos como cortar madeira.

Mas como sabemos o que se passa na cabeça do madeiroiro? Tomando essa interpretação dos nossos próprios dados perceptivos como um ponto de partida, podemos ensaiar na nossa cabeça exatamente como nós desempenharíamos a ação em questão.

³ É claro que todas essas interpretações presumem a aceitação da tese geral do *Alter Ego*, segundo a qual o objeto externo é entendido como animado, isto é, como sendo o corpo de outro eu.

⁴ [*Setzung*; literalmente, "posicionando" ou "estabelecendo"].

Assim, podemos de fato imaginar-nos fazendo isso. Em casos como esse, então, projetamos o objetivo da outra pessoa como se fosse o nosso, e nos fantasiamos executando tal ação. Observe-se também que nós aqui projetamos a ação no futuro perfeito como acabada, e que a nossa execução imaginada da ação é acompanhada pelas retenções e reproduções usuais do projeto, embora, é claro, apenas em fantasia. Além disso, note-se que a execução imaginada pode preencher ou deixar de preencher o projeto imaginado.

Ou, em vez de imaginarmos para nós mesmos uma ação dentro da qual realizamos o objetivo da outra pessoa, podemos lembrar, com detalhes concretos, como uma vez nós mesmos desempenhamos uma ação semelhante. Tal procedimento seria apenas uma variante do mesmo princípio.

Em ambos esses casos, nós nos colocamos no lugar do ator e identificamos as experiências que vivenciamos com a dele. Poderia parecer que estamos aqui repetindo o erro da conhecida teoria "projetiva" da empatia. Pois aqui estamos lendo as experiências próprias que vivemos na mente de outra pessoa e estamos, portanto, apenas descobrindo nossas próprias experiências. Mas se olharmos mais de perto veremos que nossa teoria não tem nada em comum com a da empatia, exceto um ponto. Isto é, a tese geral do Tu como o "outro eu", aquele cujas experiências são constituídas do mesmo modo como as minhas. Mas mesmo essa similaridade é apenas aparente, pois partimos da tese geral do fluxo de duração de tempo da outra pessoa, enquanto a teoria projetiva da empatia pula do mero fato de que existe empatia para a crença na existência de outras mentes, num ato de fé cega. A nossa teoria só introduz implicações do que já está presente no julgamento auto-explicativo: "estou vivenciando um ser humano, um semelhante". Sabemos com certeza que a experiência subjetiva da própria ação, para a outra pessoa, é em princípio diferente da figura que imaginamos do que faríamos na mesma situação. A razão disso é, como já indicamos, o fato de o significado intencionado de uma ação sempre ser, em princípio, subjetivo, e acessível somente ao ator. A teoria da empatia erra em dois pontos. Primeiro, tenta ingenuamente retrair a constituição do outro eu em função da consciência que o ego tem da empatia, de modo que esta última torna-se a fonte direta do conhecimento do outro. Na realidade, tal tarefa de descobrir a constituição do outro eu só pode ser realizada fenomenologicamente,

de forma transcendental. Em segundo lugar, ela pretende um conhecimento da mente da outra pessoa que vai bem além de estabelecimento de um paralelismo estrutural entre aquela mente e a minha. É fato, no entanto, que, quando lidamos com ações que não têm intenção de comunicação, tudo o que podemos afirmar sobre o seu significado já está contido na tese geral do *alter ego*.

Está claro, então, que projetamos na imaginação o "motivo a fim de" da outra pessoa como se fosse o nosso próprio e então usamos a fantasia da realização dessa ação como um código, através do qual interpretamos as experiências que ela vivencia. Entretanto, para evitar mal-entendidos, deve-se dizer ainda que o que está envolvido aqui é só uma análise reflexiva do ato completo da outra pessoa. É uma interpretação desenvolvida após o fato. Quando um observador observa diretamente uma pessoa com quem está simultaneamente "em sintonia", a situação é diferente. Então, a intencionalidade viva do observador o arrebatava e ele não tem que reviver referências pertencentes ao passado ou a experiências imaginárias. A ação da outra pessoa se desdobra, etapa por etapa, diante de seus olhos. Em tal situação, a identificação do observador com a pessoa observada não se desenvolve a partir do objetivo do ato já dado e depois procedendo à reconstituição das vivências que devem ter acompanhado esse ato. Ao contrário, o observador acompanha, por assim dizer, cada passo da ação da pessoa observada, identificando-se com as experiências da última, num relacionamento do Nós comum...

Até aqui supusemos o movimento corporal da outra pessoa como o único dado fornecido ao observador. Devemos acentuar que, quando o movimento do corpo em si é visto dessa forma, ele é necessariamente isolado do seu lugar dentro da corrente de experiência viva da pessoa observada. E esse contexto é importante não só para a pessoa observada, mas também para o observador. Ele pode, é claro, se lhe faltam outros dados, fazer um retrato mental do movimento de corpo observado e então tentar associá-lo com um filme de fantasia, de acordo com o modo como ele pensa que iria agir e se sentir numa situação similar. Contudo, o observador pode tirar conclusões muito mais seguras sobre o seu sujeito se sabe alguma coisa sobre o passado dele e se sabe alguma coisa sobre o plano geral a que pertence a ação dele. Voltando ao exemplo de Max Weber, seria importante para o observador saber se o madeireiro estava cortando madeira como

trabalho regular ou se fazia aquilo por esporte, como um exercício físico. Um modelo adequado das experiências subjetivas da pessoa observada pede exatamente esse contexto mais amplo. Já vimos que a unidade da ação é de fato uma função da extensão do projeto. Do movimento corporal observado, tudo o que o observador pode inferir é o curso de ação único que diretamente levou a ele. Se, no entanto, eu como observador desejo evitar uma interpretação inadequada do que vejo outra pessoa fazer, preciso tornar "meus próprios" todos aqueles contextos de significados que têm sentido nessa ação, com base no meu conhecimento passado dessa pessoa em particular.

AÇÃO EXPRESSIVA Até agora só estudamos casos em que o ator procura apenas realizar mudanças no mundo exterior. Ele não procura "expressar" sua experiência subjetiva. Por ação "expressiva" queremos dizer aquela em que o ator procura projetar (*nach aussen zu projizieren*) os conteúdos de sua consciência, ou para retê-los, para o seu próprio uso mais tarde (como o caso de uma nota num diário), ou para comunicá-los a outros. Em cada um desses dois exemplos, temos uma ação genuinamente planejada ou projetada (*Handeln nach Entwurf*), cujo "motivo a fim de" é o de que alguém tome conhecimento de alguma coisa. No segundo caso, esse alguém é a outra pessoa no mundo social. No primeiro, é a própria pessoa no mundo do Ego solitário. Ambos são atos expressivos. Devemos distinguir claramente o "ato expressivo" (*Ausdruckshandlung*) daquilo que os psicólogos chamam de "movimento expressivo" (*Ausdrucksbewegung*). Este último não visa nenhuma comunicação ou expressão de quaisquer pensamentos para uso próprio nem dos outros. Aqui não há ação genuína no sentido em que falamos, mas apenas comportamento: não existe nem projeto nem "motivo a fim de". Exemplos desses movimentos expressivos são os gestos e expressões faciais que, sem qualquer intenção explícita, entram na conversa.

Do meu ponto de vista de observador, o seu corpo se me apresenta como um campo de expressão, no qual posso "observar" o fluxo das experiências que você vivencia. Faço essa "observação" simplesmente tratando tanto os seus movimentos expressivos como os seus atos expressivos como indicações das experiências que você vivencia. Mas temos de analisar esse ponto com mais detalhe.

Se compreendo, como diz Weber, certas expressões faciais, interjeições verbais e movimentos irracionais como uma explosão de raiva, essa própria compreensão pode ser interpretada de vários modos diferentes. Pode não querer dizer, por exemplo, nada além de auto-elucidação, ou seja, a minha ordenação e classificação das minhas próprias experiências do seu corpo. É somente quando desempenho um outro Ato de atenção, envolvendo-me intimamente com *você*, vendo as *suas* experiências subjetivas como fluindo simultaneamente com *minhas* experiências subjetivas *de* você, que realmente capto ou "apreendo" a *sua* raiva. Esse voltar-se para a compreensão genuína da outra pessoa só me é possível porque já tive experiências semelhantes à sua, mesmo se apenas em fantasia, ou se já deparei com ela em manifestações externas. O movimento expressivo entra, então, no contexto de significado, mas somente para o *observador*, para quem ele é uma indicação das experiências que a pessoa que ele está observando vivencia. Esta última está impedida de dar significado a seus próprios movimentos expressivos conforme eles ocorrem pelo simples fato de que não os percebeu ainda; eles são, em nossa terminologia, *pré-fenomenais*.

Os movimentos expressivos, pois, só têm sentido para o observador, não para a pessoa observada. É precisamente isso o que os distingue dos atos expressivos. Estes últimos sempre têm significado para o ator. Os atos expressivos são sempre atos comunicativos genuínos (*Kundgabe-handlungen*), que têm como objetivo sua própria interpretação.

Portanto, a mera ocorrência de um segmento externo do comportamento não dá a quem interpreta uma base para saber se está lidando com um movimento expressivo ou com um ato expressivo. Isso só pode ser determinado apelando-se para um contexto diferente de experiência. Por exemplo, o jogo de expressões e gestos de um homem na sua vida diária pode não ser diferente do de um ator no palco. Mas vemos as expressões faciais e gestos destes último como signos estabelecidos que um ator utiliza para expressar certas experiências subjetivas. Na vida diária, por outro lado, nunca sabemos ao certo se outra pessoa está "representando" nesse sentido ou não, a menos que prestemos atenção a outros fatores além de seus movimentos imediatos. Por exemplo, ela pode estar imitando alguém para nós, ou pode estar hipocritamente fingindo certos sentimentos para tirar vantagem de nós.

Se os atos expressivos consistem em gestos, palavras ou arte-fatos é quase irrelevante para a sua compreensão. Qualquer desses atos envolve o uso de signos.

COMPREENSÃO DAS MOTIVAÇÕES Não posso compreender os atos de outras pessoas sem conhecer os "motivos a fim de" ou os "motivos por que" desses atos. Na verdade, existem diversos graus de compreensão. Não devo (e, mais do que isso, não posso) captar toda a rede de motivos de outras pessoas, com seus horizontes de planos de vida individuais, seu fundo de experiências individuais, suas referências à situação única que a determina. Como dissemos antes, tal compreensão ideal implicaria a identidade total da minha corrente de pensamento com a do *alter ego*, e isso significaria a identidade dos nossos dois eus. É suficiente, portanto, que eu possa reduzir o ato do outro a seus motivos típicos, inclusive suas referências para situações típicas, fins típicos, meios típicos, etc.

Por outro lado, o meu conhecimento do ator tem também graus diferentes, graus de intimidade e de anonimato. Posso reduzir o produto da atividade humana à atuação de um *alter ego* com o qual compartilho tempo presente e espaço presente, e pode então ocorrer que esse outro indivíduo seja um meu amigo íntimo ou um passageiro que vi pela primeira vez no ônibus e nunca mais vou rever. Nem é preciso que eu conheça o ator pessoalmente para poder me aproximar de seus motivos. Posso, por exemplo, compreender os atos de um estadista estrangeiro e discutir seus motivos sem jamais tê-lo conhecido ou mesmo sem ter visto um retrato dele. O mesmo acontece com indivíduos que viveram muito antes do meu tempo; posso compreender os atos e os motivos de César tanto quanto os do homem das cavernas, que não deixou outro testemunho de sua existência além da machadinha de pedra exposta na vitrina do museu. Mas nem é necessário limitar os atos humanos a um ator individual mais ou menos conhecido. Basta compreendê-los para encontrarmos motivos típicos de atores típicos, que explicam o ato como um ato típico, surgido de uma situação típica. Há uma certa conformidade nos atos e motivos de padres, soldados, criados, agricultores de todos os lugares e de todos os tempos. Além disso, existem atos de um tipo tão geral que é suficiente reduzi-los aos motivos típicos "de alguém" para torná-los compreensíveis.

... As coisas sociais só são compreendidas se podem ser reduzidas a atividades humanas; e as atividades humanas só se tornam compreensíveis ao revelar seus "motivos a fim de" ou "por que". A razão mais profunda para esse fato é que, vivendo "ingenuamente" dentro do mundo social, só sou capaz de compreender os atos de outras pessoas imaginando que eu próprio desempenharia atos análogos se estivesse na mesma situação, dirigido pelos mesmos "motivos por que" ou orientado pelos mesmos "motivos a fim de" — sendo que todos esses termos devem ser entendidos no sentido restrito de analogia "típica", igualdade "típica", como explicamos.

Pode-se demonstrar que essa afirmação é verdadeira por meio de uma análise da ação social, no sentido mais preciso desse termo, isto é, de uma ação que envolve atitudes e ações de outros e é orientada em relação a eles durante o seu curso.⁵ Até agora, neste estudo, só lidamos com a ação como tal, sem entrar na análise da modificação por que passa o esquema geral com a introdução de elementos sociais propriamente ditos: a correlação mútua e o ajustamento intersubjetivo. Portanto, observamos a atitude de um ator isolado sem fazer qualquer distinção quanto a se esse ator está ocupado na manipulação de um instrumento ou agindo com outros e para outros, motivado por outros e motivando-os.

Este tópico é muito complicado de analisar e temos de nos restringir ao esboço de suas linhas gerais. Pode-se provar que todas as relações sociais como são compreendidas por mim, um ser humano, vivendo ingenuamente no mundo social, do qual sou o centro, têm seu protótipo na relação social que me liga a um *alter ego* individual com quem compartilho espaço e tempo. Meu ato social, então, é orientado não só para a existência física desse *alter ego*, mas para o ato do outro que espero provocar com minha própria ação. Portanto, posso dizer que a reação do outro é o "motivo a fim de" de meu ato. O protótipo de todo relacionamento social é uma conexão intersubjetiva de motivos,

⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1922; nova ed., 1956). Partes deste importante trabalho encontram-se em tradução inglesa nas edições de H. H. Gerth e C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nova York, 1946); outras partes foram traduzidas por Talcott Parsons, com o título *The Theory of Social and Economic Organization* (Nova York, 1947).

Se imagino, ao projetar o meu ato, que você vai compreendê-lo, e que essa compreensão vai induzir você a reagir, de sua parte de um certo modo, antecipo que os "motivos a fim de" do meu próprio agir vão-se tornar "motivos por que" da sua reação, e *vice-versa*.

Tomemos um exemplo muito simples. Eu lhe faço uma pergunta. O "motivo a fim de" do meu ato não é só a expectativa de que você vai compreender a minha pergunta, mas também a de receber sua resposta; ou, mais precisamente, suponho *que* você vai responder, deixando em aberto qual pode ser o conteúdo de sua resposta. *Modo futuri exacti* antecipo, ao projetar o meu próprio ato, que você terá respondido à minha pergunta de uma forma ou de outra, e isso significa que penso que existe uma boa *chance* de que a compreensão da minha pergunta se torne um "motivo por que" da resposta que espero de você. Podemos dizer que a pergunta é o "motivo por que" da resposta, como a resposta é o "motivo a fim de" da pergunta. A inter-relação entre os meus e os seus motivos é uma experiência minha bem comprovada, embora, talvez, eu nunca tenha tido conhecimento explícito do seu complicado mecanismo interno. Mas, em inúmeras ocasiões, eu próprio me senti induzido a reagir ao ato de outro, que interpretei como uma pergunta, endereçada a mim, com um tipo de comportamento cujo "motivo a fim de" era a minha expectativa de que o outro, o que questiona, pudesse interpretar o meu comportamento como uma resposta. Ainda com relação a essa experiência, sei que consegui, várias vezes, provocar a resposta de outra pessoa com o meu próprio ato, chamado questionar, e assim por diante. Em consequência, sinto que tenho uma boa *chance* de conseguir sua resposta depois que eu tiver realizado a minha ação de questionar.

RECIPROCIDADE DE PERSPECTIVAS Na "atitude natural" do pensamento do senso comum cotidiano, tenho como pressuposto o fato de que existem pessoas inteligentes, meus semelhantes. Isso implica que os objetos do mundo são em princípio acessíveis a seu conhecimento, ou seja, conhecidos delas ou passíveis de virem a ser conhecidos delas. Isso eu sei e vejo como pressuposto fora de questão. Mas também sei e vejo como pressuposto que o "mesmo" objeto deve significar alguma coisa diferente para mim do que significa para qualquer de meus semelhantes. Isso acontece porque:

i) Eu, estando "aqui", estou a uma distância diferente dos objetos e vivencio como sendo típicos outros aspectos deles, diferentemente da outra pessoa, que está "ali". Pela mesma razão, certos objetos estão fora de meu alcance (da minha vista, do meu ouvido, do meu campo de manipulação, etc.), mas dentro do dela, e *vice-versa*.

ii) A minha situação biográfica determinada e a de meu semelhante e, com ela, o meu propósito à mão, e o dele, o meu sistema de relevâncias e o dele, que se originam de tais propósitos, têm que diferir, pelo menos até certo ponto.

O pensamento do senso comum supera as diferenças de perspectivas individuais que resultam desses fatores através de duas fórmulas ideais básicas:

i) A fórmula ideal da possibilidade de troca de pontos de vista: tenho como pressuposto — e suponho que o mesmo aconteça com o meu semelhante — o fato de que se eu trocar de lugar com ele, de modo que o seu "aqui" se torne meu, eu estaria à mesma distância das coisas e as veria com a mesma tipicidade com que ele as vê no presente; além disso, estariam ao meu alcance as mesmas coisas que estão agora ao dele. (É tudo isso *vice-versa*.)

ii) A fórmula ideal da congruência do sistema de relevâncias: até evidência em contrário, tenho como pressuposto — e suponho que o mesmo aconteça com o meu semelhante — que as diferenças de perspectivas que se originam da minha e da sua situação biográfica única são irrelevantes para o propósito à mão de cada um de nós, e que eu e ele, que "Nós", assumimos que ambos escolhemos e interpretamos os objetos comuns, reais ou potenciais, e seus atributos, de uma maneira idêntica ou pelo menos "empiricamente idêntica", isto é, idêntica para todos os propósitos práticos.

É óbvio que ambas as fórmulas ideais, a da possibilidade de troca de pontos de vista e a da congruência dos sistemas de relevâncias — juntas constituindo a *tese geral da reciprocidade de perspectivas* — são construções tipificadas de objetos de pensamento que resultam dos objetos de pensamento da minha experiência particular e da de meu semelhante. Através da operação dessas construções do pensamento do senso comum presume-se que o setor do mundo por mim tido como pressuposto também é tido como pressuposto por você, indivíduo, meu semelhante, e ainda que é tido como pressuposto por "Nós", porém esse "Nós"

não inclui apenas você e eu, mas "todo mundo que nos pertence", ou seja, todo mundo cujo sistema de relevâncias seja substancialmente (ou suficientemente) congruente com o seu e o meu. Assim, a tese geral da reciprocidade de perspectivas leva à apreensão dos objetos e de seus aspectos realmente conhecidos por mim e potencialmente conhecidos por você como o conhecimento de todos. Esse conhecimento é concebido como sendo objetivo e anônimo, precisamente desligado e independente da definição da situação de meu semelhante, das circunstâncias biográficas únicas minhas e dele e dos propósitos à mão reais e potenciais nelas envolvidos.

Os termos "objetos" e "aspectos de objetos" têm de ser interpretados no sentido mais amplo possível como objetos de conhecimento tidos como pressupostos.

II. *Relacionamento do Nós*

SITUAÇÃO FACE A FACE: ORIENTAÇÃO PARA O TU
Digo que outra pessoa está ao alcance da minha experiência direta quando ela compartilha comigo um tempo comum e um espaço comum. Ela compartilha comigo um espaço comum quando está presente, pessoalmente, e estou consciente dela como tal e, além disso, quando estou consciente dela como essa pessoa *ela própria*, esse indivíduo *em particular*, e do seu corpo como o campo no qual estão em jogo os sintomas de sua consciência interior. Ela compartilha comigo um tempo comum quando sua experiência flui lado a lado com a minha, quando posso, a qualquer momento, buscar e captar seus pensamentos conforme eles passam a existir, em outras palavras, quando estamos "envelhendo" juntos. Pessoas assim, ao alcance da experiência direta uma da outra, estão no que chamo de situação "face a face". A situação face a face pressupõe, então, uma simultaneidade real de cada uma das correntes de consciência distintas. Já esclarecemos esse ponto... quando tratamos da tese geral do *alter ego*. Juntamos agora a ela o corolário do imediatismo espacial do Outro, em virtude do qual o seu corpo está presente para mim como um campo de expressão de suas experiências subjetivas.

Essa imediatidade espacial e temporal é essencial para a situação face a face. Todos os atos de orientação para o Outro

que afetam o outro e, portanto, todas as orientações e relacionamentos dentro da situação face a face derivam seu sabor e estilo específico dessa imediatidade.

Vamos primeiro olhar o modo como a situação face a face se constitui do ponto de vista de um participante dela. De forma a tornar-se consciente de tal situação, o participante precisa tornar-se intencionalmente consciente da pessoa que o confronta. Ele tem de assumir uma "orientação para o Outro", face a face, com relação ao parceiro. Vamos chamar essa atitude de "orientação para o Tu", e então proceder à descrição de suas características principais.

Em primeiro lugar, a orientação para o Tu é o modo puro de eu estar consciente de outro ser humano como uma pessoa. Já estou "orientado para o Tu" a partir do momento que reconheço uma entidade a qual vivencio diretamente como um semelhante (como um Tu), a ela atribuindo vida e consciência. Entretanto, deve ficar bem claro que *não* estamos aqui lidando com um *juízo* consciente. Essa é uma experiência pré-predicativa, através da qual me torno consciente de um ser humano, meu semelhante, *como uma pessoa*. A orientação para o Tu pode então ser definida como a intencionalidade dos Atos através dos quais o Ego capta a existência da outra pessoa no modo do eu original. Toda experiência externa desse tipo no modo do eu original pressupõe a presença real da outra pessoa e minha percepção dela como presente.

Agora, queremos acentuar que é precisamente ao "estar lá" (*Dasein*) do Outro que se dirige a orientação para o Tu, e não necessariamente às características específicas do Outro. O conceito de orientação para o Tu não implica consciência do que está se passando na mente do Outro. Na sua forma "pura", a orientação para o Tu consiste tão-somente no fato de ser intencionalmente dirigida para o simples "estar lá" de outro ser humano vivo e consciente. Na verdade, a orientação para o Outro "pura" é um conceito formal, uma construção intelectual ou, na terminologia de Husserl, um "limite ideal". Na vida real, nunca vivenciamos a "existência pura" de outros; em vez disso, encontramos pessoas reais com características próprias e traços pessoais. A orientação para o Tu como ocorre na vida cotidiana não é, portanto, a orientação "pura" para o Tu, mas um ou outro grau de *atualização e determinação* dela.

RELACIONAMENTO DO NÓS Mas o fato de eu ver você como um semelhante não quer dizer que eu também seja um semelhante para você, a não ser que você esteja consciente de mim. E, é claro, é bem possível que você não esteja prestando nenhuma atenção a mim. A orientação para o Tu, portanto, pode ser unilateral ou recíproca. É unilateral se apenas um de nós percebe a presença do outro. É recíproca se nós estamos mutuamente conscientes um do outro, isto é, se cada um de nós está orientado para o Tu em relação ao outro. Dessa forma se constitui, a partir da orientação para o Tu, o relacionamento face a face (ou relacionamento social diretamente vivenciado). ... Vamos chamar o relacionamento face a face, no qual os parceiros estão conscientes um do outro e participam simpaticamente das vidas um do outro, não importa quão curta seja a sua duração, de "relacionamento do Nós puro". Mas o "relacionamento do Nós puro" é, da mesma forma, um conceito limitador. O relacionamento social diretamente vivenciado na vida real é o relacionamento do Nós puro concretizado e atualizado, em maior ou menor grau, e dotado de conteúdo.

Ilustremos isso com um exemplo. Suponha que você e eu estamos observando um pássaro em voo. O pensamento "pássaro em voo" está em cada uma de nossas mentes, e é o meio pelo qual cada um de nós interpreta suas próprias observações. Nenhum de nós, contudo, poderia dizer se as experiências por nós vividas naquela ocasião foram idênticas. De fato, nenhum de nós iria nem mesmo tentar responder a essa questão, já que o significado particular subjetivo de uma pessoa não pode nunca ser colocado lado a lado com o de outra e comparado.

Entretanto, durante o voo do pássaro, você e eu "envelhecemos juntos"; nossas experiências foram simultâneas. Talvez enquanto eu observava o voo do pássaro tenha notado, pelo canto do olho, que a sua cabeça se movia na mesma direção que a minha. Eu poderia então dizer que os dois, que nós, observamos o voo do pássaro. O que fiz nesse caso foi coordenar no tempo uma série das minhas experiências pessoais com uma série das suas. Mas, ao fazer isso, não vou além da afirmação de uma mera correspondência *geral* entre o "pássaro em voo" por mim percebido e as suas experiências. Não pretendo ter nenhum conhecimento do conteúdo de suas experiências subjetivas ou do modo particular pelo qual elas foram estruturadas. É suficiente para mim saber que você é um ser humano, meu semelhante, que

estava observando a mesma coisa que eu. E se você, de um modo semelhante, coordenou as minhas experiências com as suas, então ambos podemos dizer que *nós* vimos um pássaro em voo.

O relacionamento do Nós básico já me é dado pelo mero fato de que nasci no mundo da realidade social diretamente vivenciada. Desse relacionamento básico deriva a validade original de todas as minhas experiências diretas de semelhantes específicos, e também meu conhecimento de que existe um mundo maior, o dos meus contemporâneos, que não estou agora vivenciando diretamente.

CONVERSA NO RELACIONAMENTO DO NÓS Para explicar como nossas experiências do Tu estão enraizadas no relacionamento do Nós vamos tomar como exemplo a conversa. Suponhamos que você esteja me falando e eu esteja compreendendo o que você está me dizendo. Como já vimos, essa compreensão tem dois aspectos. Em primeiro lugar, capto o "significado objetivo" de suas palavras, o significado que elas teriam ditas por você ou por qualquer outra pessoa. Mas, é claro, existe ainda o significado subjetivo, ou seja, aquilo que está se passando na sua mente enquanto você fala. De modo a chegar ao seu significado subjetivo tenho de figurar a sua corrente de consciência como se ela estivesse correndo lado a lado com a minha. Dentro desse quadro tenho de interpretar e construir os seus Atos intencionais, enquanto você escolhe as suas palavras. Na medida em que você e eu podemos vivenciar essa simultaneidade, envelhecendo juntos durante determinado período de tempo, na medida em que podemos viver dentro dela juntos, *nessa* medida podemos viver os contextos de significado subjetivos um do outro. Entretanto, nossa capacidade de apreender os contextos de significado subjetivos um do outro não deve ser confundida com o relacionamento do Nós em si. Pois, em primeiro lugar, só chego ao seu significado subjetivo a partir das palavras que você fala, elas são os dados, e, então, perguntando como você chegou a usar aquelas palavras. Mas essa minha pergunta não teria sentido se eu já não supusesse um relacionamento do Nós real, ou pelo menos potencial, entre nós. Pois é somente dentro do relacionamento do Nós que posso vivenciar concretamente você num determinado momento de sua vida. Vamos colocar esses pontos em termos de uma fórmula: posso viver dentro dos seus contextos de significado subjetivos somente na medida em que vivencio você direta-

mente dentro de um relacionamento do Nós atualizado e dotado de conteúdo.

Isso vale para todos os estágios da compreensão de outra pessoa que envolvem atenção ao seu significado subjetivo. Pois todas as experiências que vivi da outra pessoa (acima de tudo a apreensão direta da outra pessoa), sejam elas harmônicas ou discrepantes, têm sua origem na esfera do relacionamento do Nós. A atenção no relacionamento do Nós, por sua vez, amplia o conhecimento objetivo de outras pessoas, que adquiri através da interpretação das minhas próprias experiências delas. Da mesma forma, amplia meu conhecimento objetivo da pessoa específica envolvida comigo nesse relacionamento do Nós específico. Assim, os conteúdos da corrente única, não segmentada, do Nós estão sempre se alargando e se contraindo. Nesse sentido, o Nós se parece com a minha corrente de consciência no seu fluxo de duração. Mas essa semelhança é compensada por uma diferença. O relacionamento do Nós é espacial como também temporal. Abrange tanto o corpo quanto a consciência da outra pessoa. E porque capto o que está se passando na sua mente somente através do meio que são os seus movimentos corporais que percebo, esse Ato de captar é uma experiência vivida por mim que transcende a minha própria corrente de consciência. No entanto, deve-se enfatizar que, dentre todas as experiências que transcendem o eu, a experiência do Nós é a que está mais próxima da corrente de consciência propriamente dita.

Além disso, enquanto estou vivendo dentro do relacionamento do Nós, estou realmente vivendo dentro da *nossa* corrente de consciência comum. E assim como preciso, num sentido, dar um passo para fora da minha própria corrente de consciência e "congelar" minhas experiências subjetivas quando vou refletir sobre elas, a mesma exigência existe no caso do relacionamento do Nós. Quando você e eu estamos imediatamente envolvidos um com o outro, toda experiência é colorida por esse envolvimento. Na medida em que vamos pensar sobre as experiências que temos em conjunto, aí temos que nos distanciar um do outro. Se vamos focalizar nossa atenção no relacionamento do Nós, temos que parar de focalizá-la um no outro. Mas isso significa sair do relacionamento face a face, porque somente nesse último é que vivemos *dentro* do Nós. E aqui, podemos aplicar, em maior escala, tudo o que dissemos sobre o tempo fenomenal em nossa análise do Ego solitário. A atenção nas experiências vividas no rela-

cionamento do Nós também pressupõe que essas experiências tenham "explodido" e que já tenham passado. E nossa captação em retrospectiva das experiências do Nós pode cair em qualquer ponto no *continuum* que vai da clareza máxima até à confusão completa. E ela pode ser caracterizada por qualquer grau de consciência, exatamente como a autoconsciência. Particularmente, quanto maior a minha consciência do relacionamento do Nós, menor o meu envolvimento nele, menos estou me relacionando genuinamente com o meu parceiro. Quanto mais reflito, mais o meu parceiro é transformado num mero objeto de pensamento.

RELACIONAMENTO FACE A FACE Se o relacionamento do Nós *puro* fosse apenas uma modificação do relacionamento social em geral, ele poderia ser igualmente identificado com orientação social direta e com interação social. Mas, na realidade, o relacionamento do Nós puro se dá *antes* de qualquer dessas coisas. O relacionamento do Nós puro é simplesmente uma forma recíproca de orientação para o Tu puro, isto é, a consciência pura da *presença* de outra pessoa. Sua presença, deve-se enfatizar, não seus traços específicos. O relacionamento do Nós puro envolve nossa consciência da presença um do outro e também o conhecimento de que cada um de nós está consciente do outro. Mas, se vamos ter um relacionamento social, temos de ir além disso. O que se requer é que a orientação para o Outro de cada parceiro seja colorida por um conhecimento específico da maneira específica pela qual ele está sendo visto pelo outro parceiro. Isso, por sua vez, só é possível dentro da realidade social diretamente vivenciada. Somente aqui é que nossos olhares realmente se encontram; somente aqui pode-se realmente notar como é que o outro o está vendo.

Mas não é possível tornar-se consciente dessa ligação básica entre o relacionamento do Nós puro e o relacionamento face a face enquanto ainda se é participante do relacionamento do Nós. É preciso que se saia dele e o examine. A pessoa que ainda é um participante do relacionamento do Nós não o vivencia em sua forma pura ou, mais precisamente, como uma consciência *de* que a outra pessoa "está lá". Em vez disso, ela simplesmente vive dentro do relacionamento do Nós, na totalidade de seu conteúdo concreto. Noutras palavras, o relacionamento do Nós puro é um simples conceito limitador, que se usa na tentativa de chegar a uma captação teórica da situação face a face. Mas não existem

experiências concretas específicas que correspondam a ele. Pois as experiências concretas que de fato ocorrem dentro do relacionamento do Nós, na vida real, captam seu objeto — o Nós — como uma coisa única e que não se repete. E o fazem através de um Ato intencional *único*, não-segmentado.

Os relacionamentos do Nós *concretos* exibem muitas diferenças entre si. O parceiro, por exemplo, pode ser vivenciado em diferentes graus de imediatidade, diferentes graus de intensidade ou diferentes graus de intimidade, ou ele pode ser vivenciado de pontos de vista diferentes. Pode aparecer dentro do centro de atenção ou na sua periferia.

Essas distinções aplicam-se igualmente a relacionamentos de orientação e a interações sociais, determinando em cada uma delas o modo direto ou indireto como os parceiros "conhecem" um ao outro. Comparemos, por exemplo, o conhecimento que duas pessoas têm uma da outra na conversa com o conhecimento que elas têm uma da outra no relacionamento sexual. Que graus diferentes de intimidade ocorrem aqui, que níveis diferentes de consciência estão envolvidos! Não só os parceiros vivenciam o Nós mais profundamente num caso do que no outro, mas cada um se vivencia a si próprio e a seu parceiro mais profundamente. Não é só o objeto, portanto, que é vivenciado de um modo mais ou menos direto; é o próprio *relacionamento*, o estar voltado para o objeto, a relação.

Aí estão apenas dois *tipos* de relacionamento. Consideremos, porém, os diferentes modos como eles podem de fato ocorrer! A conversa, por exemplo, pode ser animada ou insípida, tensa ou casual, séria ou leve, superficial ou bastante pessoal.

O fato de que podemos vivenciar outros de modos tão diferentemente diretos ou indiretos é muito importante. É, aliás, a chave para compreender a transição da experiência direta dos outros para a indireta, que é característica do mundo dos meros contemporâneos...

Em primeiro lugar, recordemos que na situação face a face literalmente vejo o meu parceiro diante de mim. Enquanto olho seu rosto e seus gestos e ouço o tom de sua voz, torno-me consciente de muito mais do que aquilo que ele deliberadamente está tentando me comunicar. Minhas observações acompanham cada momento de sua corrente de consciência conforme ele transpira. Como resultado, estou incomparavelmente melhor sintonizado com ele do que comigo mesmo. De fato, posso estar mais consciente

do meu próprio passado (na medida em que este último pode ser captado em retrospectiva) do que do do meu parceiro. No entanto, nunca estive face a face comigo mesmo como estou agora com ele; daí eu nunca me pegar no ato de vivenciar atualmente uma experiência.

Para esse encontro com a outra pessoa, trago todo um estoque de conhecimento previamente constituído. Isso inclui tanto o conhecimento geral do que outra pessoa é, em geral, quanto qualquer conhecimento específico que eu possa ter sobre a pessoa em questão. Inclui conhecimento dos códigos de interpretação de outras pessoas, seus hábitos e sua linguagem. Inclui conhecimento dos "motivos a fim de" e "motivos por que" pressupostos dos outros em geral e dessa pessoa em particular. E quando estou face a face com alguém meu conhecimento dessa pessoa aumenta a cada momento. Minhas idéias dela passam por revisão contínua, conforme a experiência concreta se desenvolve. Pois nenhum relacionamento social direto é um Ato intencional isolado. Ao contrário, consiste numa série contínua desses Atos. O relacionamento de orientação, por exemplo, consiste numa série contínua de Atos intencionais de "orientação para o Outro", enquanto a interação social consiste numa série contínua de Atos que estabelecem significado e interpretação de significado. Todos esses diferentes encontros com o meu semelhante são ordenados em diversos contextos de significados: são encontros com um ser humano, genérico, com esse ser humano em particular, e com esse ser humano em particular nesse determinado momento. E esses meus contextos de significados são "subjetivos" na medida em que atento para as suas próprias experiências conscientes reais e não simplesmente para as experiências que eu próprio vivi de você. Além disso, quando observar você, verei que você está orientado para mim, que você está procurando o significado subjetivo das minhas palavras, das minhas ações, e o que tenho em mente no que lhe diz respeito. E, de meu lado, vou notar o fato de você estar assim orientado para mim, e isso vai influenciar tanto as minhas intenções quanto as minhas ações com relação a você. Mais uma vez, você vai perceber isso, vou perceber que você percebeu, e assim por diante. Esse cruzamento de olhares, esse espelhamento um do outro, de mil facetas, é um dos traços únicos da situação face a face. Podemos dizer que é uma característica que constitui esse tipo de relacionamento social em particular. Entretanto, devemos lembrar que o relacionamento do Nós

puro, que é a forma básica de todo encontro com outra pessoa, não é captado *reflexivamente* dentro da situação face a face. Em vez de observado, é vivenciado. As diversas imagens de espelho do Eu dentro do Eu não são, portanto, captadas uma por uma, mas vivenciadas de modo contínuo, numa experiência única. Dentro da unidade dessa experiência posso estar consciente simultaneamente do que está se passando em minha mente e na sua, *vivenciando* as duas séries de experiências como uma só série — aquilo que estamos vivenciando juntos.

Esse fato é especialmente importante na situação face a face. Nela, posso ser testemunha dos seus projetos e também de sua realização ou frustração, na medida em que você parte para a ação. É claro, uma vez que sei o que você está planejando fazer, que posso momentaneamente *suspender* o relacionamento do Nós a fim de estimar *objetivamente* as suas *chances* de sucesso. Mas é somente na intimidade do relacionamento do Nós em si que se pode de fato *vivenciar* um curso de ação a partir de seu nascimento como projeto até seu resultado final.

Ainda essencial na situação face a face é o fato de você e eu termos o mesmo ambiente.⁶ Em primeiro lugar, atribuo a você um ambiente correspondente ao meu próprio. Aqui, na situação face a face, e somente aqui, é que essa hipótese se comprova, na medida em que posso supor, com mais ou menos certeza, no domínio social diretamente vivenciado, que a mesa que vejo é idêntica (e idêntica em todas as suas variações de perspectivas) à mesa que você vê, na medida em que posso supor isso, mesmo se você for apenas meu contemporâneo ou predecessor. Portanto, quando estou numa situação face a face com você, posso apontar para alguma coisa em nosso ambiente comum, articulando as palavras "esta mesa aqui" e, por meio da identificação de experiências vivenciadas do objeto ambiental, posso assegurar a adequação do meu código de interpretação ao seu código de expressão. Para a vida social prática, é da maior importância o fato de eu poder considerar justificada a minha equação da minha própria interpretação das experiências que vivencio com a sua interpretação das suas nas ocasiões em que estamos vivenciando o mesmo objeto.

⁶ Com "ambiente" quero dizer a parte do mundo exterior que posso apreender diretamente. Isso incluiria não só o ambiente físico, mas também o social, com todos os seus artefatos culturais, línguas, etc.

Temos então o mesmo ambiente comum e não-segmentado que podemos chamar de "nosso ambiente". O mundo do Nós não é privado de nenhum de nós, mas é nosso mundo, o mesmo mundo intersubjetivo comum, que está bem à nossa frente. É somente do relacionamento face a face, da experiência comum do mundo do Nós, que o mundo intersubjetivo pode ser constituído. Isso é o único lugar a partir do qual ele pode ser deduzido.

Posso checar constantemente as minhas interpretações do que está se passando nas mentes das outras pessoas devido ao fato de que no relacionamento do Nós compartilho um ambiente comum com elas. Em princípio, é somente na situação face a face que posso endereçar uma pergunta a você. Mas não é só a respeito de que códigos de interpretação você está aplicando ao nosso ambiente comum que posso lhe indagar. Também posso perguntar como você está interpretando as suas experiências e, no processo, posso corrigir, expandir e enriquecer a minha própria compreensão de você. Esse tornar-se consciente da correção ou incorreção da minha compreensão de você é um nível mais alto da experiência do Nós. Nesse nível, não só enriqueço a minha experiência de você, mas das outras pessoas em geral.

TESTEMUNHO RECÍPROCO Se sei que você e eu nos encontramos num relacionamento face a face, também sei alguma coisa sobre a maneira como cada um de nós está sintonizado com as suas experiências conscientes, noutras palavras, as "modificações de atenção" de cada um de nós. Isso significa que o modo como nós atentamos para as nossas experiências conscientes é realmente modificado pelo nosso relacionamento um com o outro. Isso vale para nós dois. Pois só existe um relacionamento social verdadeiro se você retribui a minha consciência de você de uma maneira ou de outra. Logo que isso acontece, logo que entramos na situação face a face, cada um de nós começa a atentar para as suas próprias experiências de uma maneira nova. Essa modificação de atenção em particular, na qual os dois parceiros de um relacionamento social diretamente vivenciado estão mutuamente conscientes um do outro, tem implicações especiais no que toca à interação social que ocorre nessa situação. *Sempre que eu estiver interagindo com alguém, tomo como pressuposto, como uma constante naquela pessoa, um conjunto de "motivos a fim de" ou "motivos por que" genuínos.* Faço isso com base nas minhas próprias experiências passadas daquela pessoa em particular,

assim como das pessoas em geral. O meu próprio comportamento com relação a essa pessoa é baseado primeiramente na sua constelação de motivos pressupostos, independentemente de se eles são de fato seus motivos ou não. E aqui emerge a peculiaridade da interação face a face. Não consiste numa estrutura específica do contexto de motivações recíprocas em si, mas numa *descoberta* específica dos motivos da outra pessoa. Mesmo em interações face a face, só projeto em fantasia o comportamento da outra pessoa, assim como projeto a minha própria ação. Essa fantasia é, sem dúvida, simplesmente o comportamento *esperado* do outro, ainda sem os detalhes, e sem qualquer confirmação. Ainda tenho de ver o que o meu parceiro vai, na realidade, fazer. Mas porque ele e eu passamos continuamente por modificações de atenção com respeito um ao outro, no relacionamento do Nós, posso realmente vivenciar e participar na constituição do seu contexto motivacional. Interpreto as experiências vivenciadas presentes que imputo a você como os "motivos a fim de" do comportamento que espero de você ou como consequências de suas experiências passadas que, então, vejo como os seus "motivos por que". "Oriento" a minha ação para esses seus contextos motivacionais como você "orienta" a sua para os meus. No entanto, esse "orientar-se" tem lugar dentro do domínio social diretamente vivenciado na forma especial de "testemunho". Quando interagindo com você dentro desse domínio, eu *testemunho* como você reage ao meu comportamento, como você interpreta o meu significado, como os meus "motivos a fim de" engatilham "motivos por que" correspondentes do seu comportamento. Entre a minha expectativa da sua reação e a sua reação em si, "envelheci" e fiquei talvez mais sábio, levando em conta as realidades da situação, assim como minhas próprias expectativas do que você poderia fazer. Mas na situação face a face você e eu envelhecemos juntos e posso adicionar à minha expectativa do que você vai fazer a visão real de você tomando sua decisão e, depois, de sua ação em si, em todas as suas fases constitutivas. Durante todo esse tempo, estamos conscientes da corrente de consciência um do outro como contemporânea à nossa; compartilhamos um relacionamento do Nós rico, concreto, sem nenhuma necessidade de refletir sobre ele. Num piscar de olhos vejo todo o seu plano e a sua execução em ação. O episódio da minha biografia está chelo de experiências contínuas que vivenciei de você, captadas dentro do relacionamento do Nós; enquanto isso, você está me vivenciando da mesma forma, e estou consciente desse fato.

III. Observação Social

OBSERVAÇÃO DIRETA Até aqui estivemos estudando o relacionamento social diretamente vivenciado a fim de salientar as características peculiares da situação face a face em sua forma mais pura. Nossa análise seria incompleta, porém, se não tratássemos do caso quando estou consciente de outra pessoa sabendo que ela *não* está consciente de mim. Especialmente importante, sob esse aspecto, é a observação do comportamento do outro. A Análise de tal observação é, aliás, a chave para a compreensão da maneira como são estabelecidos os dados das Ciências Sociais...

... Nossa tarefa vai ser esclarecer o tipo especial de "orientação para o Tu" que o observador toma com relação à pessoa que está observando diretamente. Vamos atentar especialmente para os modos como seu código de interpretação difere daqueles usados no relacionamento face a face.

No relacionamento face a face, a orientação para o Tu é *recíproca* entre os dois parceiros. Na observação social direta, no entanto, ela é *unilateral*. Imaginemos um caso da última. Digamos que eu esteja observando o comportamento de alguém, e que essa pessoa ou não saiba que está sendo observada ou não esteja prestando atenção a isso. O problema, agora, é: Como sei o que está se passando em sua mente? Bem, mesmo se eu a estiver simplesmente observando, seu corpo é ainda assim um campo de expressão da sua vida interior. Posso, quando a observo, tomar como signos de suas experiências conscientes as minhas próprias percepções de seu corpo. Ao fazer isso, levarei em conta seus movimentos, palavras, etc., como evidência. Vou focalizar minha atenção nos contextos de significados subjetivos, ao invés de nos objetivos, das indicações que percebo. Como um observador direto posso, assim, com um olhar, absorver as manifestações — ou "produtos" — e os processos que constituem as experiências conscientes por trás delas. Isso é possível porque as experiências que o Outro vivencia estão ocorrendo simultaneamente às minhas interpretações objetivas de suas palavras e gestos.

O corpo da outra pessoa está quase tão presente para o observador quanto está presente para alguém que participa de um relacionamento social com ela. Suas palavras podem ser ouvidas e seus gestos vistos: há uma riqueza tão grande de indicações

de sua vida interior como no caso de um relacionamento direto. Toda experiência adicional que o observador tem da outra pessoa aumenta o seu conhecimento dela. Seus dois ambientes são congruentes e, portanto, suas experiências conscientes provavelmente se correspondem. Mas essa probabilidade não pode, em princípio, ser elevada à categoria de certeza. Aqui, a situação difere daquilo que se obtém de um relacionamento face a face. Nesse último, posso verificar à vontade minha hipótese de que minhas experiências correspondem às da outra pessoa. Posso fazer isso através de apelo direto a um objeto do mundo exterior que seja comum a nós dois. Mas em qualquer observação social direta, realizada fora de um relacionamento social, a minha interpretação do comportamento de outra pessoa não pode ser testada frente à auto-interpretação dela própria, a não ser, é claro, que eu mude de papel e passe de observador a participante. *Quando começo a fazer perguntas à pessoa observada, não sou mais um mero observador.* No entanto, é preciso acentuar o fato de que a observação social direta pode ser convertida à vontade num relacionamento face a face, assim tornando possível essa interrogação, enquanto o mesmo não pode ser dito com respeito à observação de simples contemporâneos ou predecessores de alguém.

Uma vez que a "orientação para o Tu" do observador com relação a seu sujeito é unilateral, o contexto de significados subjetivo em que ele interpreta as experiências vividas pela outra pessoa não tem reciprocidade. Está ausente, portanto, a característica de espelhamento mútuo, multifacetado, do relacionamento face a face, onde o conteúdo da consciência dos dois parceiros é mutuamente identificado. O comportamento da pessoa observada, em vez de "orientado" em relação ao comportamento do observador, é completamente independente dele. O participante de um relacionamento face a face sabe, com probabilidade ou certeza, que o comportamento de seu parceiro é orientado na direção do seu, e está até mesmo consciente das modificações na atenção por trás das experiências conscientes de seu parceiro. Ele pode comparar essas modificações de atenção com as suas próprias em relação ao parceiro. Ao observador falta esse acesso às modificações de atenção da outra pessoa; ou, pelo menos, ele não pode adquirir nenhuma informação sobre essas modificações olhando para a sua própria consciência. Nem está ele em posição de influenciar o comportamento do observado nem ser influenciado por ele. Não

pode projetar seu próprio "motivo a fim de" de tal modo que ele se torne o "motivo por que" do observado. O observador não pode julgar a partir do mero comportamento do Outro se esse último está ou não conseguindo desenvolver seus planos. Em casos extremos, como quando se vê um movimento expressivo, ele até pode estar em dúvida quanto a se está mesmo observando uma ação. Talvez seja puro comportamento sem propósito o que está observando.

OBSERVAÇÃO E INTERPRETAÇÃO O observador que procura interpretar as motivações de seu sujeito terá de se satisfazer com três tipos indiretos de abordagem:

1. Pode procurar em sua memória ações suas similares e, encontrando-as, pode tirar delas um princípio geral com respeito à relação de seus "motivos a fim de" e "motivos por que". Ele pode, então, supor que esse princípio vale para as ações da outra pessoa, assim como para as suas, e ir adiante, interpretar as ações da outra pessoa "colocando-se em seu lugar". Essa leitura das motivações hipotéticas de alguém no comportamento de outro pode ocorrer na hora ou através de uma consideração posterior do que poderia ter feito a pessoa agir como agiu.

2. Na falta de tal guia de ação, ele pode recorrer a seu próprio conhecimento do comportamento costumeiro da pessoa observada e daí deduzir os "motivos a fim de" e "motivos por que" desta última. Se um visitante de Marte entrasse numa sala de aula, num tribunal e numa igreja, a aparência externa dos três lugares lhe pareceria bastante semelhante. A partir dos arranjos internos dos três ele não poderia compreender qual a posição das pessoas que os dirigem. Mas se lhe dissessem que um é um professor, o outro um juiz e o terceiro um padre, ele seria então capaz de interpretar suas ações e atribuir-lhes motivações.

3. Mas pode acontecer de faltar ao observador informação significativa sobre a pessoa que ele está observando. Seu último recurso será, então, tentar inferir o "motivo a fim de" do ato, perguntando se tal e tal motivação levaria ao ato em questão. Ele deve, enquanto observa a ação em curso, interpretá-la em termos do efeito que realmente tem, e supor que esse efeito é o que foi pretendido.

É óbvio que esses três tipos de compreensão de motivações não oferecem a mesma segurança. Quanto mais distante do rela-

cionamento do Nós concreto (e, portanto, mais abstrata) a interpretação, menor a *chance* de acertar. O segundo tipo de compreensão, por exemplo, iria cair neste tipo de armadilha: o padre falando do púlpito poderia não estar fazendo nenhum sermão. O terceiro tipo corre o risco de pular do ato concreto para o "motivo a fim de", risco esse ainda maior, já que o ato pode não ter saído como o ator pretendia.

No caso da tentativa de descobrir os "motivos por que" genuínos de outra pessoa, diminui consideravelmente o contraste entre participação e mera observação. Aqui o observador não está em situação pior que a do participante no relacionamento face a face. Mesmo esse último é forçado a reconstruir os motivos de seu parceiro *ex post facto*. A única vantagem que o participante direto tem é que os dados dos quais parte são mais vívidos.

A observação direta de relacionamentos sociais é, com certeza, mais complicada do que a observação do comportamento individual. No entanto, em princípio, não difere dela. Também aqui, o observador precisa apoiar-se em sua experiência de relacionamentos sociais em geral, desse relacionamento social em particular e dos parceiros em particular agora envolvidos. Os códigos de interpretação do observador não podem ser idênticos aos de quaisquer dos parceiros pela simples razão de que essas modificações de atenção diferem da deles de modo fundamental. Além disso, ele está consciente de ambos, enquanto eles só estão conscientes um do outro. Pode até acontecer de conhecer ele uma das pessoas melhor do que ela é conhecida pelo seu parceiro e estar, portanto, mais bem familiarizado com seus códigos de interpretação. Assim, o ouvinte não-participante pode ver que dois parceiros numa discussão estão meramente conversando um após o outro, enquanto eles próprios podem estar totalmente inconscientes disso. Por outro lado, o observador está em desvantagem quando comparado aos participantes: já que ele não está sempre certo dos "motivos a fim de" de um participante, mal pode identificá-los com os "motivos por que" do outro.

O OBSERVADOR O observador não participa dos complicados reflexos de espelhos pelos quais no padrão da interação entre contemporâneos os "motivos a fim de" do ator se tornam compreensíveis para o parceiro como os seus próprios "motivos por que" e *vice-versa*. Precisamente esse fato constitui

a assim chamada "falta de interesse" ou desligamento do observador. Ele não está envolvido com as esperanças e medos do ator, não se importa se eles vão ou não chegar a se compreender um ao outro e atingir seu fim através do entrelaçamento de motivos. Assim, seu sistema de relevâncias difere daquele dos partidos interessados e lhe permite ver, ao mesmo tempo, mais e menos do que está sendo visto por eles. Mas, em todas as circunstâncias, são apenas fragmentos de ações manifestados por *ambos* os parceiros que são acessíveis à sua observação. A fim de compreendê-los, o observador tem de se valer de seu conhecimento de padrões tipicamente similares de interação em cenários de situações tipicamente similares e tem de construir as motivações dos atores a partir daquele setor do curso de ação franqueado à sua observação. As construções do observador são, portanto, diferentes das usadas pelos participantes na interação, se por nenhuma outra razão, pelo fato de que o propósito do observador é diferente daquele dos atores e, conseqüentemente, os sistemas de relevâncias ligados a esses propósitos são também diferentes. Há uma mera *chance*, embora uma *chance* suficiente para muitos fins práticos, de poder o observador, na vida diária, captar o significado subjetivo dos atos do ator. Essa *chance* aumenta com o grau de anonimato e estandardização do comportamento observado.

COMUNICAÇÃO ENTRE PESSOAS

Veículos de Pensamento

É verdade que, como afirmou Husserl, qualquer compreensão do pensamento do outro — sempre ignorando a telepatia — requer como veículo, intermediário ou meio a apreensão de um objeto, fato ou evento no mundo exterior que não é, contudo, apreendido meramente como um eu no código de apreensão, mas de modo apresentativo, expressando cogitações de um semelhante. O termo "cogitação" é aqui usado no sentido cartesiano mais amplo, denotando sentimentos, volições, emoções, etc. Propomos, dentro deste trabalho, o uso do termo "signo" para designar objetos, fatos ou eventos do mundo exterior cuja apreensão apresenta a um intérprete cogitações de um semelhante.

Apreensão

Os objetos, fatos e eventos que são interpretados como signos precisam, direta ou indiretamente, referir-se à existência física do outro. No caso mais simples, o de um relacionamento face a face, o corpo do outro, os eventos que nele ocorrem (corar, sorrir), inclusive movimentos (retraimento, aceno) e atividades por ele desempenhadas (conversar, caminhar, manipular coisas), podem ser apreendidos pelo intérprete como signos. Se não há relacionamento face a face, mas distância no tempo e no espaço, temos de manter em mente: i) que apreensão não pressupõe necessariamente percepção real, mas que o membro apresentador do

par de apresentação pode também ser uma lembrança, ou mesmo um fantasma; recorde (ou: posso imaginar) a expressão facial de meu amigo quando soube (ou souber) de certas más notícias. Posso até mesmo fantasiar um centauro de cara triste; ii) que o resultado ou produto da atividade de outra pessoa se refere à ação da qual resultou e, assim, pode funcionar como um signo para as suas cogitações; iii) que se pode aplicar o princípio da irrelevância relativa do veículo (a conferência impressa refere-se à conversa do professor).

Manifestação

Que um objeto, fato ou evento no mundo exterior seja interpretado como signo da cogitação de um semelhante não pressupõe necessariamente: i) que o outro tenha querido manifestar sua cogitação por meio desse signo e menos ainda que ele o tenha feito com intenção de comunicação. Uma expressão facial involuntária, um olhar furtivo, corar, tremer, o modo de andar do outro, em suma, qualquer evento fisiológico pode ser interpretado como signo da cogitação de um semelhante. Uma certa hesitação na voz do outro pode me convencer de que ele está mentindo, embora ele tente escondê-lo. Aquele que escreve uma carta quer transmitir uma mensagem, mas o grafólogo ignora seu conteúdo e vê a caligrafia em si, isto é, o resultado estático dos gestos não-intencionais desempenhados por quem escreveu, como signos; ii) se o signo foi feito para funcionar num contexto de comunicação, não foi necessariamente dirigido ao intérprete; iii) além disso, não é necessário que os dois parceiros de uma relação-signo comunicativa se conheçam (exemplo: quem quer que seja que tenha erigido essa placa quis mostrar a qualquer passante o rumo).

Três Tipos de Signos

Em seu excelente livro *Der Aufbau der Sprache*,¹ Bruno Snell desenvolveu uma teoria das três formas básicas de movi-

Transcrito dos seguintes itens da Bibliografia: 1955b, 166, 166-67, 167, 167-68, 168-70, 170-71; 1945c, 542-43, 543-44; 1955b, 171-72; 1951b, 87-92, 93-94, 94-96, 96-97.

¹ (Hamburgo, 1952), caps. 1 e 2.

mento corporal que, de acordo com ele, têm como corolários tipos diferentes de sons, palavras, elementos morfológicos, as estruturas sintáticas das línguas ocidentais, formas de literatura e mesmo tipos de Filosofia. Ele distingue movimentos propositais, expressivos e miméticos (*Zweck-, Ausdrucks-, und Nachahmungsbewegungen*). A primeira categoria, os movimentos propositais, pode consistir em gestos, tais como balançar a cabeça em sinal de aprovação, apontar, acenar, mas também conversar; a segunda, os movimentos expressivos, são exteriorizações de experiências internas, inicialmente sem intenção proposital; a diferenciação espaço-temporal dos movimentos, ou seja, suas qualidades de alto e baixo, largo e estreito, rápido e lento, dá a certos gestos o seu significado expressivo; a terceira categoria, o gesto mimético, imita ou representa outro ser com quem o ator se identifica. As danças animais ou de fertilidade bem conhecidas do antropólogo são exemplos disso. Snell também afirma que o gesto proposital puro revela características expressivas, por exemplo, o diapasão e a velocidade da voz na conversa, e todos os três tipos de gestos podem ser usados com propósitos de comunicação (por exemplo, expressivos, pelo ator no palco, miméticos, na pantomima). De acordo com Snell, o gesto proposital indica o que aquele que desempenha quer, o expressivo o que ele sente e o mimético o que ele é ou pretende ser.

Os gestos expressivos e miméticos (ou, em nossa terminologia, signos) são de importância especial como fundamentos de formas de apresentação superiores, isto é, símbolos. A comunicação propriamente dita está baseada principalmente em signos propositais, pois aquele que comunica tem pelo menos a intenção de se fazer entender pela pessoa a quem se dirige, se não de induzi-la a reagir apropriadamente. Mas é preciso preencher certos requisitos para que a comunicação se torne possível.

Signos em Comunicação

i) O signo usado na comunicação é sempre um signo dirigido a um indivíduo ou intérprete anônimo. Ele se origina dentro da esfera real de manipulação do comunicador, e o intérprete o apreende como um objeto, fato ou evento do mundo ao seu alcance... Não é necessário que o mundo ao alcance do intérprete coincida, em termos de espaço, com a esfera de manipu-

lação do comunicador (telefone, televisão), nem que a produção do signo ocorra simultaneamente à sua interpretação (papiros egípcios, monumentos), nem que o *mesmo* objeto ou evento físico usado pelo comunicador como veículo de comunicação seja apreendido pelo intérprete (princípio da irrelevância relativa do veículo). Em casos mais complicados de comunicação, que não podem ser estudados aqui, qualquer número de seres humanos ou dispositivos mecânicos poderia ser inserido no processo da comunicação entre o comunicador original e o intérprete. O ponto mais importante no que se segue é a visão de que a comunicação requer em todas as circunstâncias tanto eventos no mundo exterior produzidos pelo comunicador, quanto eventos no mundo exterior apreensíveis para o intérprete. Noutras palavras, a *comunicação só pode ocorrer dentro da realidade do mundo exterior...*

ii) O signo usado na comunicação sempre é pré-interpretado pelo comunicador nos termos da interpretação que espera da pessoa a quem o dirigiu. Para ser compreendido, o comunicador tem, antes de produzir o signo, de anteciper o código de percepção, de apresentação e de referência segundo o qual o intérprete o vai categorizar. Portanto, o comunicador tem que desempenhar, por assim dizer, um ensaio da interpretação esperada, e estabelecer entre as suas cogitações e o signo comunicativo um contexto tal que o intérprete, guiado pelo código de apresentação que vai aplicar ao signo, encontre nas cogitações um elemento do código de referências a elas relacionado. Esse contexto... nada mais é, porém, do que o próprio código de interpretação. Noutras palavras, a comunicação pressupõe que o código de interpretação que o comunicador relaciona e aquele que o intérprete vai relacionar com o signo de comunicação em questão coincidam *substancialmente*.

iii) A qualificação grifada é importante. No sentido restrito, é impossível, pelo menos no mundo cotidiano do senso comum, uma identidade total de ambos os códigos de interpretação, o do comunicador e o do intérprete. O código de interpretação é estreitamente determinado pela situação biográfica e pelo sistema de relevâncias que se origina dela. Se não houvesse outras diferenças entre as situações biográficas do comunicador e do intérprete, então haveria, pelo menos, o fato de o "Aqui" de cada um ser o "Ali" do outro. Esse fato, por si só, estabelece limites insuperáveis para o sucesso total da comunicação, no sentido ideal. Mas, é claro, a comunicação poderia ser, e de fato é, altamente

bem sucedida para diversos fins bons e úteis, e pode alcançar um ponto ótimo em linguagens altamente formalizadas e padronizadas, como a terminologia técnica. Essas considerações, aparentemente de natureza excessivamente teórica, têm importantes consequências práticas: a comunicação bem sucedida só é possível entre pessoas, grupos sociais, nações, etc., que compartilham um sistema de relevâncias essencialmente similar. Quanto maiores as diferenças entre seus sistemas de relevâncias, menores as chances de sucesso da comunicação. A disparidade completa dos sistemas de relevâncias impossibilita inteiramente o estabelecimento de um universo de discurso.

iv) Para ser bem sucedido, qualquer processo de comunicação precisa, portanto, envolver um conjunto de abstrações e padronizações comuns. Mencionamos... a congruência ideal do sistema de relevâncias, que leva à coincidência dos objetos de pensamento da experiência privada por meio da tipificação de construções de objetos de pensamento públicos. A tipificação é de fato a forma de abstração que leva à conceituação mais ou menos padronizada, embora mais ou menos vaga, do pensamento do senso comum, e à necessária ambigüidade dos termos do vernáculo comum. Isso é assim porque nossa experiência, mesmo no que Husserl chamou de a esfera "pré-predicativa", é organizada, desde o princípio, a partir de certos tipos. A criança pequena que aprende a língua materna é logo capaz de reconhecer num animal um cachorro, um pássaro ou um peixe, e num elemento de seu ambiente uma pedra, uma árvore ou uma montanha, numa peça de mobiliário uma mesa ou cadeira. Mas, como mostra uma consulta ao dicionário, esses são os termos mais difíceis de se definir na linguagem ordinária. A maioria dos signos de comunicação são signos de língua, de modo que a tipificação necessária a uma padronização suficiente é provida pelo vocabulário e pela estrutura sintática do vernáculo comum da língua materna.

Apresentação Lingüística

A estrutura da linguagem como conjunto de signos combináveis sob regras sintáticas, sua função como veículo de pensamento discursivo (de proposição), seu poder, não só para nomear coisas, mas também para expressar relações entre elas, não só para construir proposições, mas também para formular

relações entre proposições... É da essência da língua o fato de que, normalmente, qualquer comunicação lingüística envolva um processo de tempo; uma fala é construída de sentenças, uma sentença é construída da articulação, passo a passo, de elementos sucessivos (politeticamente, como Husserl chama isso), enquanto o significado da sentença ou fala pode ser projetado pelo falante e captado pelo ouvinte de uma vez (monotelicamente). A cadeia de cogitações articuladas do falante é, assim, simultânea ao evento exterior da produção dos sons da fala e da percepção dessa última, através das cogitações de compreensão do ouvinte. A fala é, portanto, um dos processos de tempo intersubjetivo — outros são fazer música em conjunto, dançar em conjunto, fazer amor — pelos quais os dois fluxos de tempo interior, o do locutor e o do ouvinte, tornam-se sincrônicos, um com relação ao outro e ambos com relação a um evento no tempo exterior. A leitura de uma comunicação escrita estabelece, no mesmo sentido, uma quase simultaneidade entre os eventos dentro do tempo interior do que escreve e do que lê.

Comunicação Oral

As ações sociais envolvem comunicação, e qualquer comunicação é necessariamente fundamentada em atos de trabalho. A fim de me comunicar com outros, tenho de desempenhar atos abertos para o mundo exterior que serão, supostamente, interpretados pelos outros como signos do que quero transmitir. Gestos, fala, escrita, etc., estão baseados em movimentos corporais. Até aqui se justifica a interpretação behaviorista da comunicação. Ela erra ao identificar o veículo de comunicação ou, mais precisamente, o ato de trabalho, com o próprio significado comunicado.

Examinaremos o mecanismo da comunicação do ponto de vista do intérprete. Pode me ser dado à interpretação o resultado já pronto dos atos de comunicação do outro; ou pode acontecer que eu atente para o processo em curso de suas ações comunicativas, como elas ocorrem, simultaneamente a elas... O último tipo de relação prevalece, por exemplo, se estou ouvindo a conversa do meu parceiro... Ele constrói o pensamento que me quer transmitir passo a passo, adicionando palavra a palavra, sentença a sentença, parágrafo a parágrafo. Enquanto faz isso, minhas

ações de interpretação seguem no mesmo ritmo as dele de comunicação. Nós dois, eu e o outro, vivenciamos o processo de comunicação em curso num "presente vívido". Ao articular seu pensamento quando fala em frases, o comunicador não vivencia apenas aquilo que de fato diz; um complicado mecanismo de retenções e antecipações liga, dentro de sua corrente de consciência, cada elemento de sua fala àquilo que precedeu e ao que vai se seguir à unidade de pensamento que ele quer transmitir. Todas essas experiências pertencem ao seu tempo interior. E existem, por outro lado, as ocorrências do seu falar, que ele traz para o tempo espacializado do mundo exterior. Em suma, o comunicador vivencia o processo de comunicação em curso como um "trabalhar no seu presente vívido".

E eu, o ouvinte, de minha parte, vivencio minhas ações interpretativas como se ocorressem no meu "presente vívido", embora esse interpretar não seja "trabalhar", segundo a nossa definição, mas apenas um desempenho. Por um lado, vivendo as ocorrências da fala do outro no tempo exterior; por outro, vivencio minha interpretação como uma série de retenções e antecipações acontecendo no meu tempo interior, interligadas pelo meu objetivo de compreender o pensamento do outro como uma unidade.

Consideremos agora a ocorrência no mundo exterior — a fala do comunicador — enquanto dura, como um elemento comum ao presente vívido meu e dele, os quais são, portanto, simultâneos. Minha participação, em termos de simultaneidade, no processo em curso da comunicação do outro estabelece pois uma nova dimensão de tempo. Ele e eu, *nós*, compartilhamos enquanto o processo dura um presente vívido comum, *nosso* presente vívido, que o possibilita e a mim dizer: "*Nós* vivenciados essa ocorrência juntos". Através do relacionamento do *Nós* assim estabelecido, nós dois — ele por se dirigir a mim e eu por ouvir — estamos vivendo em *nosso* presente vívido mútuo, voltados para o pensamento a ser realizado no e através do processo comunicativo. *Nós envelhecemos juntos.*

Expressão Gesticulada

Até aqui a nossa análise de comunicação no presente vívido do relacionamento do *Nós* ficou restrita à perspectiva de

tempo envolvida nela. Temos agora de considerar as funções específicas dos movimentos corporais do outro, enquanto campo de expressão aberto à interpretação, como signos do pensamento do outro. Está claro que a extensão desse campo, mesmo se a comunicação ocorre no presente vívido, pode variar consideravelmente. Ela alcançará o seu máximo se existir entre os parceiros comunidade não só de tempo, mas também de espaço, isto é, no caso que os sociólogos chamam de relação face a face.

Para tornar isso mais claro, continuemos com o nosso exemplo do falante e do ouvinte e analisemos os elementos interpretáveis incluídos em tal situação. Existem, primeiro, as palavras, articuladas de acordo com o significado que têm no dicionário e na gramática da língua usada, mas as "orlas" adicionais que recebem do contexto da fala e as conotações subseqüentes, que se originam das circunstâncias particulares do falante. Existe, além disso, a inflexão de voz do falante, sua expressão facial, os gestos que acompanham sua conversa. Em circunstâncias normais, apenas a transmissão do pensamento, através de palavras selecionadas apropriadamente, foi projetada pelo falante, constituindo, assim, "trabalho", de acordo com a nossa definição. Os outros elementos dentro do campo de interpretação, do ponto de vista do falante, não são planejados e por isso são, na melhor das hipóteses, mera conduta (mero fazer) ou mesmo meros reflexos. São então essencialmente experiências reais sem significado subjetivo. Entretanto, também elas são elementos integrantes da interpretação do ouvinte do estado de espírito do outro. A comunidade de espaço permite ao parceiro apreender as expressões corporais do outro não apenas como eventos no mundo exterior, mas como fatores do próprio processo de comunicação, embora elas não se originem de atos de "trabalho" do comunicador.

Apresentação Visual

As apresentações visuais... como a Sr.^a Langer corretamente demonstrou,² são estruturalmente diferentes devido a seu caráter não-discursivo. Elas não são compostas por elementos com significados independentes, isto é, elas não têm vocabulário. Não podem ser definidas em termos de outros signos, como po-

² Langer, *Philosophy in a New Key*, pp. 55 e seguintes e 77 e seguintes.

dem os signos discursivos. Sua função primária é a de conceituar o fluxo de sensações. A Sr.^a Langer vê o relacionamento de apresentação de uma apresentação pictórica, fundamentada no fato de que a proporção de partes, sua posição e dimensão relativa correspondem ao nosso conceito do objeto descrito. Essa é a razão por que reconhecemos a mesma casa numa fotografia, pintura, desenho, planta de arquiteto ou diagrama de construtor. Para Husserl, a característica da figura (em oposição a todos os outros signos) consiste no fato de a figura se relacionar com a coisa descrita, por similaridade, enquanto a maioria dos outros signos (ignorando-se, por exemplo, a onomatopéia) não tem nenhum conteúdo em comum com aquilo que é significado. (Por essa razão, muitos autores enfatizam a "arbitrariedade" dos signos lingüísticos.) Entretanto, o relacionamento de apresentação prevalece também em apresentações pictóricas, embora, algumas vezes, de uma forma bastante complicada, com muitos níveis interligados. Olhando, por exemplo, para a gravura de Dürer, "O Cavaleiro, Morte e o Demônio", distinguimos primeiro — como diríamos segundo o código da percepção — a gravura em si, essa coisa na pasta; em segundo lugar, ainda segundo o código da percepção, as linhas pretas no papel, como pequenas figuras sem cor; em terceiro lugar, essas figuras são apresentadas como descrições de "realidades", conforme aparecem na figura, "o cavaleiro de carne e osso" de quem, como afirma Husserl, estamos conscientes em seu quase ser, que é uma "modificação neutralizante" de ser. Aqui Husserl pára, mas podemos e vamos continuar a seguir o processo de apresentação. Essas três figuras, o cavaleiro, a morte e o demônio, como são apresentadas, na modificação neutralizante de seu quase ser, apresentam, por sua vez, numa apresentação de segundo grau, por assim dizer, um contexto significativo, e é especialmente esse significado que Dürer quis transmitir ao espectador: o cavaleiro entre a morte e o diabo nos ensina alguma coisa sobre a condição do homem entre duas forças sobrenaturais. Essa é a apresentação simbólica...

A comunicação por meio de gestos expressivos e miméticos não teve até agora a atenção que merece dos estudiosos de semântica. São exemplos da primeira os gestos de cumprimentar, homenagear, aplaudir, mostrar desaprovção, gestos de rendição, de concessão de honras, etc. A última combina traços de apresentação pictórica ou, mais precisamente, similaridade com o objeto descrito, com a estrutura de tempo da fala. Pode-se até mesmo

desenvolver um tipo de vocabulário mimético, como, por exemplo, o uso altamente estandardizado do leque pelo dançarino *Kabuki* japonês.

Comunicação Musical: Compositor e Espectador

Na situação que escolhemos para investigar — o desempenho real de uma peça de música — a gênese do estoque de conhecimento à mão, com todas as suas referências sociais subjacentes, é, por assim dizer, pré-histórica. A rede de conhecimento socialmente constituído e aprovado é apenas o cenário do relacionamento social principal dentro do qual o nosso pianista (e também qualquer ouvinte ou mero leitor de música) vai entrar: o relacionamento com o compositor da sonata à sua frente. É o captar do pensamento musical do compositor e sua interpretação através da recriação que se situam no centro do campo da consciência do pianista ou, usando um termo fenomenológico, que se torna "temático" para a sua atividade em curso. Esse núcleo temático aparece contra o fundo de conhecimento pré-adquirido, o qual funciona como um código de referência e interpretação para a captação do pensamento do compositor. Agora, é necessário descrever a estrutura desse relacionamento social entre compositor e espectador,³ mas, antes de entrar nessa análise, seria bom prevenir contra um possível mal-entendido. Não achamos, absolutamente, que um trabalho de música (ou de arte em geral) não possa ser compreendido exceto através de referência a seu autor individual ou às circunstâncias — biográficas ou outras — nas quais ele criou esse determinado trabalho. Certamente, não é um pré-requisito para a compreensão do conteúdo musical da chamada "Sonata ao Luar" o conhecimento das anedotas bobas que a credence popular associa à criação desse trabalho; não é nem mesmo indispensável saber que essa sonata foi composta por um homem chamado Beethoven, que viveu em tal época e em tal lugar e passou por tais e tais experiências pessoais. Qualquer obra de arte, uma vez terminada, existe como uma entidade significativa, independente da vida pessoal de seu criador. O rela-

³ O termo "espectador" inclui o instrumentista, o ouvinte e o leitor de música.

cionamento social entre compositor e espectador, como é aqui entendido, estabelece-se exclusivamente pelo fato de que o espectador de uma peça de música participa de, e em certa medida recria, as experiências do semelhante — vamos supor, anônimo — que criou essa obra, não só como expressão de seus pensamentos musicais, mas também com intenção comunicativa.

Para os nossos propósitos, uma peça musical pode ser definida — de forma muito grosseira e hipotética — como um arranjo significativo de tons no tempo interior. É a ocorrência no tempo interior, na *durée* de Bergson, que é a forma mesma da existência da música. O fluxo de tons que se desenrola no tempo interior é um arranjo significativo para ambos, o compositor e o espectador, porque e na medida em que evoca, na corrente de consciência que dele participa, um jogo cruzado de lembranças, retenções, protensões e antecipações que interligam os elementos sucessivos. Na verdade, a sequência de tons ocorre na direção irreversível do tempo interior, como se fosse na direção da primeira barra à última. Mas esse fluxo irreversível não é irreparável. O compositor, pelos meios específicos de sua arte, arranjou-o de tal modo que a consciência do espectador é levada a referir o que ele realmente ouve ao que ele antecipa que vai seguir-se, e também ao que ele acabou de ouvir e ao que ele já ouviu desde que essa peça musical começou. O ouvinte, portanto, ouve o fluxo em curso da música, por assim dizer, não só na direção da primeira à última barra, mas simultaneamente numa direção inversa, de volta à primeira.

Esse nosso problema necessita de uma compreensão mais clara da dimensão de tempo na qual a música ocorre. Foi afirmado acima que o tempo interior, a *durée*, é a forma mesma da existência da música. É claro que tocar um instrumento, ouvir um disco, ler uma página de música — todos esses são eventos que ocorrem no tempo exterior, o tempo que pode ser medido por metrônomo e relógios, isto é, o tempo que o músico "conta" de forma a assegurar o "tempo" correto. Mas para esclarecer por que consideramos o tempo interior o próprio meio dentro do qual o fluxo musical ocorre, imaginemos que o movimento lento e o movimento rápido de uma sinfonia ocupem cada um um disco de doze polegadas. Nossos relógios mostram que tocar cada disco leva cerca de três minutos e meio. Isso é um fato que talvez pudesse interessar a um programador de uma estação de

rádio. Para o espectador, não quer dizer nada. Para ele, não é verdade que o tempo que viveu enquanto ouvia o movimento lento tivesse "comprimento igual" ao que dedicou ao rápido. Enquanto ouve, vive em uma dimensão de tempo incomparável com aquela que pode ser subdividida em partes homogêneas. O tempo exterior é mensurável; existem peças de comprimento igual; existem minutos e horas e o comprimento da estria a ser percorrida pela agulha da vitrola. Não existe tal medida para a dimensão de tempo interior em que o ouvinte vive; não há igualdade entre suas peças, se é que há peças. Pode ser uma grande surpresa para ele o fato de o tema principal do segundo movimento da Sonata para Piano-forte em ré menor, Op. 31, N.º 2, de Beethoven, tomar tanto tempo, no mero sentido do relógio — precisamente um minuto — quanto o último movimento da mesma sonata, até o fim da peça.

Os comentários acima servem para esclarecer o relacionamento social especial entre o compositor e o espectador. Embora separados por centenas de anos, o último participa quase que simultaneamente da corrente de consciência do primeiro, desempenhando com ele, passo a passo, a articulação em curso de seu pensamento musical. O espectador assim está unido ao compositor por meio de uma dimensão de tempo comum a ambos, que não é nada mais do que uma forma derivada do presente vívido compartilhado pelos parceiros numa relação face a face genuína, tal como a que existe entre falante e ouvinte...

No entanto, o significado de um trabalho musical é, em essência, de estrutura politética. Não pode ser captado monoteticamente. Consiste na ocorrência articulada no tempo interior, passo a passo, do processo de constituição politética propriamente dito. Posso dar um nome a uma peça musical específica, chamando-a de "Sonata ao Luar" ou "Nona Sinfonia"; posso até mesmo dizer "essas eram variações com um final em forma de *passacaglia*", ou caracterizar, como fazem certas notas em programas, o espírito ou emoção especial que se supõe que essa peça evoque em mim. Mas o conteúdo musical em si, seu próprio significado, só pode ser captado através de um mergulho no fluxo em curso, reproduzindo assim a ocorrência musical articulada conforme ela se desenrola, em etapas politéticas no tempo interior, um processo que em si pertence à dimensão de tempo interior. E "levará tanto tempo" para reconstituir o trabalho na

lembrança quanto para vivenciá-lo pela primeira vez. Em ambos os casos, tenho de restabelecer a quase simultaneidade descrita acima da minha corrente de consciência com a do compositor.

Temos, portanto, a seguinte situação: duas séries de eventos no tempo interior, uma pertencente à corrente de consciência do compositor, a outra à corrente de consciência do espectador, são vivenciadas simultaneamente, simultaneidade essa que é criada pelo fluxo em curso do processo musical. A tese do presente trabalho é que essa participação no fluxo de experiências no tempo interior do outro, essa vivência de um presente vívido em comum constitui... o relacionamento de "afinamento" mútuo, a experiência do "Nós", que está na base de toda comunicação possível. A peculiaridade do processo musical de comunicação consiste no caráter essencialmente politético do conteúdo comunicado, vale dizer, do fato de que tanto o fluxo dos eventos musicais quanto as atividades através das quais eles são comunicados pertencem à dimensão de tempo interior. Essa afirmação parece se prestar para qualquer tipo de música. Existe, porém, um tipo de música — a música polifônica do mundo ocidental — que tem o poder mágico de realizar, através de seus meios musicais específicos, a possibilidade de viver simultaneamente em dois ou mais fluxos de eventos. Na escrita polifônica, cada voz tem o seu significado particular; cada uma representa uma série de, por assim dizer, eventos musicais autárquicos; mas o desenrolar desse fluxo é simultâneo aos de outras séries de eventos musicais, não menos autárquicas, mas que coexistem com as primeiras e combinam-se com elas pela própria simultaneidade, num novo arranjo significativo.

Comunicação Musical: Executante e Ouvinte

A principal função social do executante — o cantor ou instrumentista — é ser o intermediário entre o compositor e o ouvinte. Através de sua recriação do processo musical, o executante participa da corrente de consciência do compositor tanto quanto da do ouvinte. Ele assim possibilita a este último mergulhar na articulação particular do fluxo de tempo interior que é o significado específico da peça musical em questão. Não tem

muita importância se o executante e o ouvinte compartilham um presente vívido em relação face a face ou se através da interposição de dispositivos mecânicos, tais como discos, se estabelece uma quase simultaneidade entre a corrente de consciência do intermediário e a do ouvinte. O último caso sempre remete para o primeiro. A diferença entre os dois mostra apenas que o relacionamento entre executante e audiência está sujeito a todas as variedades de intensidade, intimidade e anonimato. Isso pode ser facilmente verificado ao imaginar-se uma audiência composta de uma única pessoa, de um pequeno grupo de pessoas numa sala particular, de uma multidão lotando um grande teatro ou os ouvintes inteiramente anônimos de uma transmissão de rádio ou disco distribuído comercialmente. Em todas essas circunstâncias, o executante e ouvinte estão "afinados" um ao outro, estão vivendo juntos no mesmo fluxo, estão envelhecendo juntos enquanto dura o processo musical. Essa afirmação se aplica não só aos quinze ou vinte minutos de tempo exterior mensurável necessário à execução dessa determinada peça musical, mas principalmente à co-execução simultânea das etapas politéticas através das quais o conteúdo musical se articula no tempo interior. Já que, contudo, toda execução, enquanto ato de comunicação, baseia-se numa série de eventos no mundo exterior — em nosso caso, o fluxo de sons audível — pode-se dizer que o relacionamento social entre executante e ouvinte baseia-se na experiência comum de viver simultaneamente em diversas dimensões de tempo.

Comunicação Musical: Fazer Música em Conjunto

A mesma situação, a pluralidade de dimensões de tempo simultaneamente vivenciada por uma pessoa e um seu semelhante, ocorre no relacionamento entre dois ou mais indivíduos que fazem música juntos, os quais estamos agora preparados para estudar. Se aceitamos a famosa definição de Max Weber, de acordo com a qual um relacionamento social é "a conduta de uma pluralidade de pessoas que, de acordo com seu significado subjetivo, estão mutuamente interessadas umas nas outras e se orientam em virtude desse fato", então tanto o relacionamento existente entre o intermediário e o ouvinte quanto o existente entre executantes que fazem música em conjunto se enquadram

nessa definição. Mas há entre eles uma diferença importante. A participação do ouvinte na execução das etapas politéticas nas quais o conteúdo musical se desenrola é apenas uma atividade interna (embora "uma ação que envolve a ação de outros e que é orientada com relação a elas, em seu curso", e portanto, sem dúvida, uma ação social segundo a definição de Weber). Os co-executantes (digamos um solista acompanhado de um instrumento de teclado) têm de realizar atividades que afetam o mundo exterior e que ocorrem, portanto, no tempo exterior espacializado. Consequentemente, a ação de cada executante é orientada não só pelo pensamento do compositor e por seu relacionamento com a audiência, mas também, reciprocamente, pelas experiências no tempo interior e no exterior de seu colega executante. Tecnicamente, cada um deles encontra na folha de música à sua frente apenas aquela porção do conteúdo musical que o compositor atribui ao seu instrumento para tradução em som. Cada um deles tem, portanto, que levar em conta aquilo que o outro tem de executar em simultaneidade. Ele não só tem que interpretar a sua própria parte que, como tal, permanece necessariamente fragmentada, como também antecipar a interpretação do outro instrumentista da sua — do outro — parte e, ainda mais, as antecipações do outro de sua própria execução. A liberdade de interpretação do pensamento do compositor de um e de outro é restringida pela liberdade garantida ao outro. Cada um tem de prever, ao ouvir o outro, através de protensões e antecipações, qualquer rumo que a interpretação do outro possa tomar, e tem de estar preparado, a qualquer momento, para ser líder ou seguidor. Ambos compartilham não apenas a *durée* interior, na qual o conteúdo da música tocada se atualiza; cada um simultaneamente compartilha no presente vívido a corrente de consciência do outro em imediatez. Isso é possível porque fazer música em conjunto ocorre dentro de um relacionamento face a face verdadeiro — na medida em que os participantes estão compartilhando não só uma seção de tempo, mas também um setor de espaço. As expressões faciais do outro, seus gestos ao manejar o instrumento, em resumo todas as atividades da execução, afetam o mundo exterior e podem ser captadas pelo parceiro em imediatez. Mesmo se desempenhadas sem intenção comunicativa, essas atividades são interpretadas por ele como indicações do que o outro vai fazer e, portanto, como sugestões ou mesmo ordens de comando para o seu próprio comportamento. Qualquer músico de

câmara sabe o quanto pode ser perturbador um arranjo que impeça os co-executantes de se verem uns aos outros. Além disso, todas as atividades da execução ocorrem no tempo exterior, o tempo que pode ser medido através de contagem, do metrônomo ou da batida da batuta do maestro. Os executantes podem recorrer a esses dispositivos quando por uma ou outra razão o fluxo de tempo interior em que o conteúdo musical se desenvolve é interrompido.

Um relacionamento face a face assim íntimo só pode ser estabelecido, em imediatez, entre um número pequeno de executantes. Quando se exige um número maior, um deles — o cantor principal, o primeiro-violino ou o executante do baixo contínuo — tem de assumir a liderança, isto é, estabelecer com cada um dos executantes o contato que eles não podem ter um com o outro de modo imediato. Ou um não-executante, o regente, tem de assumir essa função. Ele o faz agindo no mundo exterior, e seus gestos evocativos, nos quais traduz os eventos musicais que ocorrem no tempo interior, substituem, para cada executante, a captação imediata das atividades expressivas de todos os co-executantes.

Nossa análise da música tocada em conjunto restringiu-se ao que Halbwachs chama a música do músico. Mas não há, em princípio, qualquer diferença entre o desempenho de uma orquestra ou coro modernos e o de pessoas sentadas ao redor de uma fogueira, cantando ao som das cordas de um violão ou o de uma congregação cantando hinos sob a liderança do órgão. E não há diferença, em princípio, entre o desempenho de um quarteto de cordas e os improvisos de bons músicos de jazz num encontro informal. Esses exemplos só reforçam ainda mais a nossa tese de que o sistema de notação musical é apenas um dispositivo técnico acidental para o relacionamento social que prevalece entre os executantes. Esse relacionamento social se fundamenta no compartilhar comum de dimensões de tempo diferentes simultaneamente vividas pelos participantes. De um lado, há o tempo interior em que se desenrola o fluxo dos eventos musicais, uma dimensão em que cada executante recria, em etapas politéticas, o pensamento musical do compositor (finalmente anônimo) e através da qual ele se liga também ao ouvinte. De outro, fazer música em grupo é um evento no tempo exterior, pressupondo também um relacionamento face a face, isto é, uma comunidade de espaço, e é essa dimensão que unifica os fluxos de tempo interior e garante sua sincronização num presente vívido.

Afinação

Parece que toda comunicação possível pressupõe um relacionamento de afinação mútua entre o comunicador e o receptor da comunicação. Esse relacionamento se estabelece através do compartilhar recíproco do fluxo de experiências do tempo interior do outro, através de vivenciar um presente vívido juntos, através de vivenciar esse conjunto como um "Nós". Somente dentro dessa experiência é que a conduta do outro se torna significativa para o parceiro a ele afinado — isto é, o corpo do outro e seus movimentos podem ser e são interpretados como um campo de expressão dos eventos dentro de sua vida interior. Ainda assim, nem tudo o que é interpretado pelo parceiro como expressão de um evento na vida interior do outro é intencionalmente expresso pelo outro — isto é, intencionalmente comunicado ao parceiro. Expressões faciais, modo de andar, postura, modos de lidar com ferramentas e instrumentos, sem intenção comunicativa, são exemplos de tal situação. O processo de comunicação propriamente dito associa-se a uma ocorrência no mundo exterior, que tem a estrutura de uma série de eventos politicamente construídos no tempo exterior. Essa série de eventos é intencionada pelo comunicador como um código de expressão aberto à interpretação adequada pelo receptor. O seu próprio caráter político garante a simultaneidade do fluxo em curso das experiências no tempo interior do comunicador com as ocorrências no mundo exterior, bem como a simultaneidade dessas ocorrências políticas no mundo exterior com as experiências de interpretação no tempo interior da pessoa a quem foi endereçada a comunicação. A comunicação com outra pessoa pressupõe, portanto, que os parceiros compartilhem simultaneamente várias dimensões de tempo exterior e interior — em resumo, que envelheçam juntos. Isso parece válido para todos os tipos de comunicação, aqueles *essencialmente* políticos bem como os que transmitem significado em termos conceituais — isto é, aqueles em que o resultado do processo comunicativo pode ser captado monoteticamente.

É quase desnecessário apontar que os comentários do parágrafo anterior se referem à comunicação dentro do relacionamento face a face. Pode-se contudo demonstrar que todas as outras formas de comunicação possíveis podem ser explicadas como derivadas dessa situação principal.

RELAÇÕES SOCIAIS INDIRETAS

I. *Relacionamentos Mediatos: Contemporâneos*

RELACIONAMENTOS DERIVADOS Em nenhum deles o eu do outro se torna acessível ao parceiro como uma unidade. O outro parece ser simplesmente um eu parcial, como originador de tais e tais atos que não compartilho num presente vívido. O presente vívido compartilhado do relacionamento do Nós pressupõe a presença dos parceiros. A cada tipo de relacionamento social derivado pertence um tipo especial de perspectiva de tempo, derivado do presente vívido. Existe um determinado "quase-presente" no qual interpreto apenas o resultado da comunicação do outro — a carta escrita, o livro impresso — sem ter participado do curso do processo dos atos de comunicação. Há outras dimensões de tempo em que estou ligado com contemporâneos que nunca conheci ou com predecessores ou sucessores; outra, o tempo histórico em que vivencio o presente real como resultado de eventos passados; e muitas outras. Todas essas perspectivas de tempo podem ser associadas a um presente vívido: o meu próprio, atual ou anterior, ou o presente atual ou anterior de meu semelhante, com quem, por sua vez, estou ligado num presente vívido originário ou derivado, e tudo isso em diferentes modos de potencialidade ou quase-atualidade, cada tipo com suas formas próprias de diminuição e aumento de tempo e seu estilo particular de passar por elas, ou com um movimento direto ou com um "movimento de cavalo" (como no xadrez). Há, além disso, formas diferentes de coincidência e interpenetração dessas perspectivas diferentes, sua colocação em e fora de operação com as mudanças de uma para a outra e as transformações de umas nas

outras, e tipos diferentes de síntese e combinação ou isolamento ou desatamento delas. Múltiplas como são, essas diferentes perspectivas de tempo e suas relações mútuas, todas elas, se originam numa interseção da *durée* com o tempo cósmico.

Por toda a nossa vida social, na atitude natural, elas são apreendidas como integradas numa simples dimensão de tempo, supostamente homogênea, que abrange não só as perspectivas de tempo individuais de cada um de nós, no decorrer de nossa vida "totalmente alerta", mas também a que é comum a todos nós. Vamos chamá-la de *tempo padrão* ou cívico.

DA EXPERIÊNCIA SOCIAL DIRETA À INDIRETA Na situação face a face, a experiência direta é essencial, não importa se a nossa apreensão do Outro atinge o seu âmago ou se é superficial, e não importa quão adequadamente o apreendemos. Ainda estou "orientado para o Tu" até mesmo em relação à pessoa que está ao meu lado na condução. Quando falamos de orientação para o Tu "pura", de relacionamento do Nós "puro", estamos comumente usando esses conceitos como limites, que se referem ao simples dado do Outro, abstraídos de qualquer especificação com respeito ao grau de concretude envolvido. Mas também podemos usar esses termos para designar os limites mínimos de experiência que se podem obter no relacionamento face a face, noutras palavras, para designar o tipo mais superficial e rápido de consciência de outra pessoa.

Simplemente acompanhando essa escala decrescente de vividez, fazemos a transição da experiência social direta à indireta. Os primeiros passos fora do domínio do imediato são marcados por um decréscimo do número de percepções que tenho da outra pessoa e por um estreitamento das perspectivas nas quais a vejo. Num determinado momento, estou trocando sorrisos com meu amigo, apertando a mão dele e acenando em despedida. No próximo momento, ele está caminhando, indo embora. Então, à distância, ouço um fraco até logo; um momento depois, vejo um vulto desaparecendo, acenando uma última vez e, então, foi-se. É quase impossível fixar o instante exato no qual o meu amigo deixou o mundo da minha experiência direta e entrou no domínio sombrio daqueles que são apenas meus contemporâneos. Como outro exemplo, imaginemos uma conversa face a face, seguida de um telefonema, seguido de uma troca de cartas e, final-

mente, mensagens trocadas através de um terceiro. Aqui também temos uma progressão gradual do mundo da realidade social imediatamente vivenciada ao mundo dos contemporâneos. Em ambos os exemplos, o número total de reações da outra pessoa aberto à minha observação diminui progressivamente até que atinge um ponto mínimo. Está claro, então, que o próprio mundo dos contemporâneos é uma função variável da situação face a face. Pode-se até mesmo falar deles como de dois pólos entre os quais situa-se uma série contínua de experiências...

Na vida cotidiana, parece não haver nenhum problema prático com relação ao lugar onde uma situação se rompe e a outra começa. Isso porque interpretamos tanto o nosso comportamento como o dos outros dentro de contextos de significado que em muito transcendem o aqui e agora imediatos. Por essa razão, a questão quanto a se um relacionamento social do qual participamos, ou o qual observamos, é direto ou indireto, parece ser acadêmica. Mas há ainda uma razão mais profunda para a nossa costumeira indiferença quanto a essa questão. Mesmo depois que a situação face a face virou retrospectiva, passado, e só está presente na memória, ela ainda retém as suas características essenciais, modificadas apenas por uma aura de passado. Normalmente, não notamos que nosso amigo que acaba de partir, com quem estivemos interagindo até há um momento atrás, talvez afetuosamente, talvez de modo perturbador, agora nos aparece numa perspectiva bastante diferente. Longe de parecer óbvio, na realidade parece absurdo que alguém de quem estamos próximos tenha se tornado de algum modo "diferente" agora que está fora de vista, exceto no sentido trivial de que nossas experiências desse alguém trazem a marca de passado. Ainda assim, devemos fazer uma distinção nítida entre tais memórias de situações face a face, de um lado, e um Ato intencional dirigido para um micro contemporâneo, de outro. As lembranças que temos de outra pessoa trazem todas as marcas da experiência direta. Quando tenho uma lembrança de você, por exemplo, me lembro de você como você era no relacionamento do Nós concreto comigo. Lembro de você como uma pessoa única numa situação concreta, como alguém que interagiu comigo à maneira do "espelhamento mútuo" acima descrito. Lembro de você como uma pessoa vividamente presente para mim, com um máximo de sintomas de vida interior, como alguém que testemunhei no processo real de formação. Lembro de você como alguém que durante um certo período de tempo

eu vinha conhecendo cada vez melhor. Lembro de você como alguém cuja vida consciente fluiu junto com a minha num fluxo único. Lembro de você como alguém cuja consciência mudava continuamente de conteúdo. Entretanto, agora que você está fora da minha experiência direta, você não é mais que meu contemporâneo, alguém que meramente habita o mesmo planeta que eu. Não estou mais em contato com o você vivo, mas com o você de ontem. Você, de fato, não deixou de ser um eu vivo, mas tem, agora, um "novo eu"; e, embora eu seja contemporâneo dele, meus contatos vitais com ele estão cortados. Desde a última vez que estivemos juntos, você teve experiências novas e as viu de novos pontos de vista. Com cada mudança de experiência e abordagem, você se tornou uma pessoa levemente diferente. Mas, de algum modo, não consigo manter isso em mente enquanto faço minhas coisas diárias. Levo sua imagem comigo e ela permanece a mesma. Mas aí, talvez, ouço dizer que você mudou. Então passo a ver você como um contemporâneo — não um contemporâneo qualquer, é verdade, mas um que já conheci intimamente.

REGIÕES DE ANONIMATO Estivemos descrevendo a zona intermediária entre a situação face a face e a situação que envolve meros contemporâneos. Continuemos nossa viagem. Conforme nos aproximamos do mundo distante dos contemporâneos, nossa experiência dos outros torna-se cada vez mais remota e anônima. Entrando no mundo dos contemporâneos em si, passamos por uma região após outra: 1) a região daqueles que já conheci face a face e poderia encontrar de novo (por exemplo, meu amigo ausente); depois vem 2) a região daqueles que a pessoa com quem estou conversando agora já conheceu (por exemplo, o seu amigo que você está prometendo me apresentar); depois 3) a região daqueles que ainda são *puros* contemporâneos, mas que vou encontrar brevemente (tais como o colega cujos livros li e a quem vou agora visitar); então 4) aqueles contemporâneos de cuja existência sei, não como indivíduos concretos, mas como pontos no espaço social, definidos por uma certa função (por exemplo, o empregado do correio que vai despachar a minha carta); então 5) essas entidades coletivas cuja função e organização conheço, embora não seja capaz de nomear qualquer de seus membros, tais como o Parlamento canadense; então 6) entidades coletivas que são por sua própria natureza anônimas e

das quais, em princípio, eu nunca poderia ter experiência direta, tais como "Estado" e "nação"; então 7) configurações objetivas de significado que foram instituídas no mundo de meus contemporâneos e que vivem um tipo anônimo de vida própria, tais como as cláusulas de comércio entre os Estados e as regras da gramática francesa; e finalmente 8) artefatos de qualquer tipo, que carregam testemunho do contexto de significado subjetivo de alguma pessoa desconhecida. Quanto mais longe vamos no mundo dos contemporâneos, mais anônimos seus habitantes se tornam, a começar pela região mais interna, onde eles quase podem ser vistos, e terminando com a região onde eles são, por definição, eternamente inacessíveis à experiência.

EXPERIÊNCIA MEDIATA DE CONTEMPORÂNEOS Meu *meio* contemporâneo (ou "contemporâneo")... é alguém que sei que coexiste comigo no tempo, mas que não vivencio imediatamente. Esse tipo de conhecimento é, por conseguinte, sempre indireto e impessoal. Não posso chamar o meu contemporâneo de "Tu" no mesmo sentido rico que esse termo tem dentro do relacionamento do Nós. É claro que o meu contemporâneo pode já ter sido meu consócio ou ainda pode vir a ser, mas isso não altera em nada o seu *status* presente.

Examinemos agora os modos como o mundo de contemporâneos é constituído e as modificações por que passam, nesse mundo, os conceitos de "orientação para o Outro" e "relacionamento social". Essas modificações são necessárias pelo fato de que o contemporâneo só é acessível indiretamente e suas experiências subjetivas só podem ser conhecidas na forma de *tipos* gerais de experiência subjetiva.

Que esse seja o caso é fácil de compreender se considerarmos a diferença entre os dois modos de experiência social. Quando encontro você face a face conheço você como uma pessoa num momento único de experiência. Enquanto esse relacionamento do Nós permanece intacto, estamos abertos e acessíveis aos Atos intencionais um do outro. Durante um pequeno período de tempo envelhecemos juntos, vivenciando o fluxo de consciência um do outro numa espécie de posse mútua íntima.

É bem diferente quando vivencio você como meu contemporâneo. Aqui, você não me é dado de maneira pré-predicativa, absolutamente. Nem sequer apreendo diretamente a sua existên-

cia (*Dasein*). Todo o meu conhecimento de você é mediato e descritivo. Nesse tipo de conhecimento as suas "características" são estabelecidas por mim através de inferência. Desse conhecimento resulta o relacionamento do Nós indireto.

Para esclarecer esse conceito de "mediatidade", examinemos duas formas diferentes através das quais venho a conhecer um contemporâneo. A primeira forma, já mencionamos: meu conhecimento é derivado de um encontro face a face anterior com a pessoa em questão. Mas, desde então, esse conhecimento tornou-se mediato ou indireto porque saiu do alcance da minha observação direta. Pois faço inferências com relação ao que está se passando em sua mente na hipótese de que ela permanece bastante igual desde que a vi pela última vez, embora, noutro sentido, eu saiba muito bem que ela deve ter mudado, por ter absorvido novas experiências ou simplesmente em virtude de ter envelhecido. Mas, quanto a como ela mudou, o meu conhecimento ou é indireto ou inexistente.

Uma segunda forma através da qual venho a conhecer um contemporâneo é a construção de uma figura dele, a partir da experiência direta passada de alguém com quem estou falando agora (por exemplo, quando meu amigo descreve seu irmão, a quem não conheço). Essa é uma variação do primeiro caso. Também aqui apreendo o contemporâneo por meio de um conceito ou tipo fixo, derivado em última análise da experiência direta, mas agora tida como invariável. Mas existem diferenças. Primeiro, não tenho nenhuma figura vívida, concreta, minha própria, da qual partir: tenho de depender do que o meu amigo me diz. Segundo, tenho de depender da hipótese do meu amigo, não da minha, de que o contemporâneo que ele está descrevendo não mudou.

Esses são os modos de constituição de toda a experiência que temos de nossos contemporâneos, derivada de nossa própria experiência passada, direta ou indireta, e de todo o conhecimento que adquirimos de outros, através de conversa ou de leitura. Está claro, então, que as experiências sociais indiretas derivam sua validade original do modo direto de apreensão. Mas os exemplos citados acima não esgotam todos os modos em que posso vir a conhecer meus contemporâneos. Há todo o mundo dos objetos culturais, por exemplo, inclusive tudo desde artefatos a instituições e modos convencionais de se fazer as coisas. Esses, também, compreendem referências implícitas a meus contemporâneos. Posso

"ler" nesses objetos culturais as experiências subjetivas de outros que não conheço. Mesmo aqui, no entanto, estou fazendo inferências com base em minha experiência direta anterior de outros. Vamos dizer que o objeto diante de mim é um produto acabado. Talvez eu tenha alguma vez estado do lado de um homem que estivesse fabricando algo parecido com isso. Enquanto o observava trabalhando, eu sabia exatamente o que estava acontecendo na sua mente. Se não fosse essa experiência, eu não saberia o que fazer do produto final do mesmo tipo que agora vejo. Eu poderia até mesmo não conseguir absolutamente reconhecê-lo como artefato, e o trataria exatamente como outro objeto natural, como uma pedra ou uma árvore. Pois o que chamamos de tese geral do *alter ego* ou, mais precisamente, que o Tu coexiste comigo e envelhece comigo, só pode ser descoberto no relacionamento do Nós. Assim, mesmo nesse caso, só tenho uma experiência indireta do outro eu, baseada em experiências diretas passadas ou de um Tu em geral ou de um Tu em particular. Meus encontros face a face com outros deram-me um profundo conhecimento pré-predicativo do Tu como um eu. Mas o Tu que é *meramente* meu contemporâneo nunca é vivenciado pessoalmente como um eu e nunca de modo pré-predicativo. Ao contrário, toda experiência (*Erfahrung*) de contemporâneos é predicativa por natureza. É formada por meio de julgamentos interpretativos envolvendo todo o meu conhecimento do mundo social, embora com graus variados de explicitação.

Mas isso é "orientação para o Outro" real, não importa quão indireta possa ser.

ORIENTAÇÃO PARA O ELES Sob essa orientação para o Outro indireta encontraremos as formas usuais da orientação para o Outro do comportamento social e da interação social simples. Chamemos tais Atos intencionais dirigidos para contemporâneos de casos de "orientação para o Eles", em contraste com a orientação para o Tu dos Atos intencionais da experiência social direta.

A expressão "orientação para o Eles" serve para chamar a atenção para o modo peculiar como apreendo as experiências conscientes de meus contemporâneos. Pois as apreendo como processos anônimos. Consideremos o contraste em relação à orientação para o Tu. Quando estou orientado para o Tu, apreendo as experiências da outra pessoa dentro do seu cenário em sua

corrente de consciência. Apreendo-as como existentes dentro de um contexto de significado subjetivo, como sendo as experiências únicas de uma pessoa em particular. Tudo isso está ausente na experiência social indireta da orientação para o Eles. Aqui, não estou consciente do fluxo em curso da consciência do Outro. Minha orientação não diz respeito à existência (*Dasein*) de um Tu concreto individual. Não é relacionada a nenhuma experiência subjetiva sendo constituída agora, em toda a sua exclusividade, na mente de outra pessoa, nem é relacionada à configuração subjetiva de significado na qual tem lugar. Em vez disso, o objeto de minha orientação para o Eles é a minha própria experiência (*Erfahrung*) da realidade social em geral, dos seres humanos e seus processos conscientes em geral, abstraída de qualquer cenário individual no qual ela possa ocorrer. Meu conhecimento de meus contemporâneos é, portanto, inferido e discursivo. Pela essência de sua natureza, ele se situa num contexto objetivo de significado, e somente em tal contexto. Não tem dentro de si nenhuma referência intrínseca a pessoas nem à matriz subjetiva dentro da qual foram constituídas as experiências em questão. No entanto, é justamente devido a essa abstração do contexto subjetivo de significado que elas exibem a propriedade que chamamos de seu "caráter repetitivo". São tratadas como experiências conscientes típicas de "alguém" e, como tais, basicamente homogêneas e passíveis de repetição. A unidade do contemporâneo não é originalmente constituída em sua própria corrente de consciência... Ao contrário, essa unidade do contemporâneo é constituída dentro da minha própria corrente de consciência, sendo construída a partir de uma síntese das minhas próprias interpretações das experiências dele. Essa síntese é uma "síntese de reconhecimento", para a qual, monoteticamente, trago uma visão das minhas próprias experiências conscientes de alguém. De fato, essas minhas experiências podem ter sido de mais de uma pessoa. E podem ter sido de indivíduos definidos ou de "pessoas" anônimas. É através dessa síntese de reconhecimento que o *tipo ideal de pessoa* é constituído.

TIPOS IDEAIS DE PESSOAS O que acontece aqui precisa ficar bem claro. O contexto de significado subjetivo, como instrumento de interpretação, foi abandonado. Foi substituído por uma série de contextos de significado objetivos, altamente complexos e inter-relacionados de modo sistemático. Como resultado

disso, dá-se o anonimato do contemporâneo, na proporção direta do número e da complexidade desses contextos de significado. Além disso, a síntese de reconhecimento não apreende a pessoa única conforme ela existe dentro do seu presente vivo. Ao contrário, figura-a como sempre a mesma e homogênea, sem levar em conta todas as mudanças e os contornos definidos que fazem parte da individualidade. Assim, não importa quantas pessoas são categorizadas sob o tipo ideal, ele não corresponde a nenhuma delas em particular. Foi exatamente esse fato que levou Weber a chamá-lo de "ideal".

Apresentemos alguns exemplos para esclarecer esse ponto. Quando ponho uma carta no correio suponho que certos contemporâneos meus, a saber, os empregados do correio, vão ler o endereço e enviar a carta para o seu destino. Não penso nesses empregados do correio como indivíduos. Não os conheço pessoalmente e não espero conhecê-los nunca. Mais uma vez, como Max Weber afirmou, sempre que aceito dinheiro o faço sem nenhuma dúvida de que outros, anônimos, vão aceitá-lo, por sua vez, de mim. Usando mais um exemplo de Weber, se me comporto de um modo tal para evitar a chegada repentina de determinados senhores com uniforme e insígnias, noutras palavras, na medida em que me oriento com relação às leis e aos aparatos que as apóiam, também aqui estou me relacionando socialmente com os meus contemporâneos, concebidos como tipos ideais.

Em ocasiões como essas estou sempre esperando que os outros se comportem de um determinado modo, sejam eles empregados do correio, alguém a quem estou pagando ou a polícia. O meu relacionamento social com eles consiste no fato de que interajo com eles ou talvez, simplesmente, de que ao planejar minhas ações eu os mantenho em mente. Mas eles, de sua parte, nunca aparecem como pessoas reais, são simplesmente entidades anônimas, cuja definição se esgota em suas funções. Somente como encarregados dessas funções é que eles têm qualquer relevância para o meu comportamento social. Como eles por acaso se sentem quando cancelam minha carta, depositam meu cheque ou examinam minha devolução de imposto de renda — essas são considerações que nunca nem mesmo me passam pela cabeça. Simplesmente suponho que existem "certas pessoas" que "fazem essas coisas". O comportamento delas, enquanto conduzem sua obrigação, é, do meu ponto de vista, definido apenas através de um contexto de significado objetivo. Noutras palavras, quando estou orientado para o Eles, tenho "tipos" por parceiros.

ANONIMATO DO CONTEMPORÂNEO A orientação para o Eles é a forma pura de compreender o contemporâneo de modo predicativo, isto é, em termos de suas características típicas. Ato de orientação para o Eles são, portanto, intencionalmente dirigidos em relação a outra pessoa imaginada como se existisse ao mesmo tempo que se existe, mas concebida em termos de um tipo ideal. E, assim como nos casos de orientação para o Tu e de relacionamento do Nós, também na orientação para o Eles podemos falar de diferentes *estágios de concretização e de atualização*.

A fim de distinguir um do outro os diversos estágios de concretização do relacionamento do Nós, estabelecemos como nosso critério o grau de proximidade da experiência direta. Não podemos usar esse critério dentro da orientação para o Eles. A razão disso é que a última possui, por definição, um alto grau de distância da experiência direta, e o outro eu, que é seu objeto, possui um grau correspondentemente alto de anonimato.

É precisamente esse grau de anonimato que agora oferecemos como critério para distinguir entre os diferentes níveis de concretização e atualização da orientação para o Eles. Quanto mais anônimo o tipo ideal de pessoa aplicado na orientação para o Eles, maior é o uso que se faz dos contextos de significado objetivos, em vez dos subjetivos, e da mesma forma, como veremos, maior o grau de pressupostos com relação aos tipos ideais de pessoa e aos contextos objetivos de significado do nível mais baixo. (Os últimos foram, por sua vez, derivados de outros estágios de concretização da orientação para o Eles.)

Esclareçamos o que queremos dizer exatamente com anonimato do tipo ideal no mundo dos contemporâneos. A orientação para o Tu pura consiste na simples consciência da existência da outra pessoa, deixando de lado todas as questões relativas às características dessa pessoa. Por outro lado, a orientação para o Eles pura é baseada na pressuposição de tais características, na forma de um tipo. Já que essas características são genuinamente típicas, podem em princípio ser pressupostas repetidamente. É claro que, sempre que coloco tais características típicas, suponho que elas agora existem, ou que alguma vez existiram. Entretanto, isso não significa que estou pensando nelas como existentes em alguma pessoa em particular ou em um tempo e lugar em particular. O *alter ego* contemporâneo é, portanto, anônimo, no sentido de que sua existência é tão-somente a individualização de

um tipo, uma individualização meramente suposta ou possível. Agora, já que a própria existência do meu contemporâneo é sempre menos do que certa, qualquer tentativa de minha parte de alcançá-lo ou influenciá-lo pode falhar e, é claro, estou consciente desse fato.

O conceito que estivemos analisando é o conceito do anonimato do parceiro no mundo dos contemporâneos. É fundamental para o entendimento da natureza do relacionamento social indireto.

RELACIONAMENTOS ENTRE CONTEMPORÂNEOS Assim como os relacionamentos na situação face a face são baseados na orientação para o Tu pura, os relacionamentos sociais entre contemporâneos são baseados na orientação para o Eles pura. Mas a situação agora mudou. Na situação face a face, os parceiros vêm um ao outro e são mutuamente sensíveis às reações um do outro. Não é esse o caso nos relacionamentos entre contemporâneos. Aqui, cada parceiro tem de se contentar com a probabilidade de que o outro em relação ao qual ele está orientado por meio de um tipo anônimo vai reagir com o mesmo tipo de orientação. E assim entra um elemento de dúvida em todo relacionamento desse tipo.

Quando tomo um trem, por exemplo, me oriento pelo fato de que posso confiar no maquinista encarregado de me levar ao meu destino. Meu relacionamento com ele é um relacionamento com o Eles nesse momento simplesmente porque meu tipo ideal "maquinista de trem" significa, por definição, "alguém que leva os passageiros como eu a seu destino". É, portanto, uma característica do meu relacionamento social com os meus contemporâneos o fato de que a orientação por meio de tipos ideais é mútua. Correspondendo ao meu tipo ideal "maquinista" existe o tipo ideal "passageiro", para o maquinista. Nos termos das orientações para o Eles mútuas, pensamos um no outro como "um deles".

Não sou, pois, apreendido pelo meu parceiro no relacionamento do Eles como uma pessoa viva real. Daí eu poder esperar dele somente uma compreensão típica do meu comportamento.

Um relacionamento social entre contemporâneos, portanto, consiste nisso: cada um dos parceiros apreende o outro por meio de um tipo ideal; cada um dos parceiros está consciente dessa

apreensão mútua; e cada um espera que o código de interpretação do outro vá ser congruente com o seu. O relacionamento do Eles contrasta aqui frontalmente com a situação face a face. Na situação face a face, o meu parceiro e eu estamos sensivelmente conscientes das *nuances* das experiências subjetivas um do outro. Mas no relacionamento do Eles isso é substituído pela suposição de um código de interpretação comum. Agora, mesmo que eu, de minha parte, faça essa suposição, não posso verificá-la. Contudo, quanto mais estandardizado o código que imputo a meu parceiro, mais razão tenho para esperar dele uma reação adequada. Esse é o caso de códigos derivados da lei, do Estado, da tradição e de sistemas de ordem de todos os tipos, especialmente de códigos baseados na relação meios/fim, em suma, do que Weber chama de códigos de interpretação "racionais".

Essas propriedades dos relacionamentos sociais entre contemporâneos têm consequências importantes.

Antes de tudo, devido ao elemento de acaso que está sempre presente, não posso nem mesmo ter certeza da existência do relacionamento enquanto ele não tiver sido tentado, por assim dizer. Só retrospectivamente posso saber se o meu tipo ideal do meu parceiro adequava-se a ele em termos de significado ou de causa. Isso, mais uma vez, difere da situação face a face, onde posso constantemente corrigir minhas próprias reações ao meu parceiro. Outra consequência é o fato de que os únicos "motivos a fim de" e "motivos por que" de meu parceiro que posso levar em conta ao fazer meus próprios planos de ação são os motivos que já postulei para ele ao construir meu tipo ideal dele. Com certeza, na orientação para o Eles, assim como na situação face a face, estabeleço meu plano de ação de tal modo que os "motivos por que" de meu parceiro se incluem nos meus próprios "motivos a fim de"; e prossigo na expectativa de que seu código de interpretação de mim como tipo ideal seja adequado ao meu dele como tipo ideal. Se o parceiro em questão é um empregado do correio, por exemplo, o simples fato de minha carta selada estar à sua frente vai tornar-se um "motivo por que" genuíno para o seu procedimento de despachá-la a seu destino. Ainda assim, não posso ter certeza disso. Pode acontecer que haja um engano e que ele envie para o lugar errado a carta diante dele, assim causando o seu extravio; nesse caso, ele vai falhar, é claro, em relação ao meu tipo ideal de pessoa de um

empregado do correio. O que por sua vez, é claro, pode ter acontecido por ele ter entendido mal o endereço que botei na carta. Tudo isso resulta do fato de que não estamos em contato direto um com o outro, como na situação face a face.

Na situação face a face, os parceiros estão constantemente revisando e ampliando seu conhecimento um do outro. Isso não é verdade, no mesmo sentido, do relacionamento do Eles. É verdade que o meu conhecimento do mundo dos meus contemporâneos está sendo constantemente ampliado e revisto através de cada nova experiência, não importa de que parte do mundo social ela possa vir. Além disso, meus códigos ideais típicos estarão sempre mudando de acordo com cada mudança de minha situação. Mas todas essas modificações acontecerão dentro de uma escala muito estreita, enquanto a situação original e meu interesse nela permanecem razoavelmente estáveis.

No relacionamento do Nós, suponho que o seu ambiente seja idêntico ao meu, com todas as suas variações. Se tenho qualquer dúvida sobre ele, posso testar minha hipótese simplesmente apontando e perguntando a você se aquilo é o que você quer dizer. Tal identificação está fora de questão no relacionamento do Eles. Ainda assim suponho, se você é meu contemporâneo, que o seu ambiente pode ser compreendido por meio de princípios para a compreensão obtidos de você. Mas, mesmo aqui, a hipótese é muito menos provável do que seria se estivéssemos face a face.

Entretanto, o meu ambiente também inclui sistemas de signos, e no relacionamento do Eles também os uso como códigos tanto de expressão como de interpretação. Aqui, mais uma vez, o grau de anonimato é da maior importância. Quanto mais anônimo é o meu parceiro, mais posso usar os signos "objetivamente". Não posso supor, por exemplo, que meu parceiro num relacionamento do Eles vá necessariamente captar a significância particular que estou dando às minhas palavras, ou o contexto mais amplo do que estou dizendo, a menos que eu explicitamente lhe dê as chaves. Como resultado, durante o processo de escolha das minhas palavras, não sei se estou ou não sendo compreendido. Isso explica por que não posso ser imediatamente questionado com relação ao que quero dizer e corrigir quaisquer desentendimentos. Na experiência social indireta só existe um meio de "questionar o parceiro a respeito do que ele quer dizer", e esse é usar um dicionário — a não ser, é claro, que eu decida ir vê-lo ou tele-

fonar para ele; mas, nesse caso, deixei de lado o relacionamento do Eles e dei início a uma situação face a face. Aliás, qualquer relacionamento do Eles caracterizado por um grau relativamente baixo de anonimato pode ser convertido numa situação face a face, atravessando-se os vários estágios intermediários.

II. Predecessores e Sucessores

O MUNDO DOS PREDECESSORES Posso definir um predecessor como uma pessoa do passado e não como uma pessoa cujas experiências coincidam no tempo com as minhas. Posso, então, definir o mundo dos predecessores *puro* como inteiramente composto por tais pessoas. O mundo dos predecessores é o que existia antes de eu nascer. É isso o que determina a sua natureza. O mundo dos predecessores é, por definição, acabado e feito. Não tem horizonte aberto para o futuro. No comportamento de meus predecessores não há nada ainda por decidir, incerto ou ainda esperando realização. Não espero comportamento de um predecessor. Seu comportamento não tem, em essência, qualquer dimensão de liberdade e está, assim, em oposição ao comportamento daqueles com quem estou em contato imediato e até mesmo, em certa medida, ao comportamento daqueles que são apenas meus contemporâneos. As relações entre predecessores, já que eles são passados e assim fixados em si mesmos, não requerem outros postulados de tipos ideais fixos de modo a serem compreendidas.¹ Posso, portanto, tomar qualquer tipo de orientação com relação a meus predecessores, exceto um: não posso nunca tentar influenciá-los. Mesmo a palavra "orientação" tem aqui um sentido diferente: é sempre passiva. Dizer que uma ação minha é orientada com relação à ação de um de meus predecessores é dizer que minha ação é influenciada pela dele. Ou, em outros termos, sua ação, concebida no tempo mais que perfeito, é o meu "motivo por que" genuíno. Nunca influencio meus predecessores, só eles me influenciam. Esses comentários, é claro, aplicam-se também ao conceito de Weber de ação tradicional.

¹ Na verdade, o mundo dos predecessores, por sua própria natureza, só pode ser conhecido através de tipos ideais, mas, já que eventos passados estão completamente fixos, os tipos históricos em termos dos quais eles são compreendidos não requerem um ato de fixação maior.

No mundo dos predecessores, pois, não se aplica a distinção entre relacionamento social e observação social. O que à primeira vista pode parecer ser um relacionamento social entre um de meus predecessores e eu vai acabar se revelando um caso de orientação para o Outro unilateral, de minha parte. O culto dos ancestrais é um bom exemplo dessa orientação para o mundo dos predecessores. Mas só existe um tipo de situação em que posso falar significativamente de interação recíproca entre um de meus predecessores e eu. É a situação em que ele age sobre mim e eu reajo, me comportando de tal modo que a minha conduta só pode ser explicada como orientada em relação ao seu ato, tendo esse ato como o seu "motivo por que". Seria esse o caso, por exemplo, se ele me legasse alguma propriedade.

Existem peculiaridades correspondentes ao modo como vivenciamos os nossos predecessores. Só posso conhecer um predecessor se alguém me fala sobre ele ou escreve sobre ele. É claro, esse intermediário pode ser um semelhante ou um contemporâneo. Por exemplo, meu pai pode me falar de pessoas que partiram ou morreram há muito tempo, das quais ele se lembra, de sua juventude. A transição do presente imediato ao mundo dos contemporâneos é, assim, contínua. Pois o meu pai está agora sentado à minha frente, enquanto rememora. Suas experiências, mesmo que coloridas pelo passado, são ainda experiências de uma pessoa com quem estou agora face a face. Mas, para mim, essas experiências são passado para além da lembrança, porque nenhum momento da minha vida foi contemporâneo delas, e é isso que faz com que elas verdadeiramente façam parte do mundo de meus predecessores. Mesmo as experiências sociais passadas, diretas ou indiretas, de outra pessoa, para mim fazem parte do mundo de predecessores. Ainda assim, eu as apreendo como se fossem a minha própria experiência social passada. Pois as apreendo como o contexto de significado subjetivo presente da pessoa que está agora me falando delas.

Em segundo lugar, venho a conhecer o mundo dos predecessores através de registros e monumentos. Esses têm o *status* de signos, independentemente de se meus predecessores tinham a intenção de torná-los signos para a posteridade ou meramente para seus próprios contemporâneos.

É quase desnecessário dizer que a minha orientação em relação ao mundo de meus predecessores pode ser mais ou menos

concreta, mais ou menos atualizada. Isso resulta da estrutura da minha experiência (*Erfahrung*) desse mundo. Na medida em que deriva do que meus semelhantes ou contemporâneos me falaram, ela será determinada em primeiro lugar pelo grau de concretidade que tinha a sua experiência original vivenciada. Mas será ainda condicionada pelo grau de concretidade da minha própria orientação em relação a eles enquanto narradores.

Uma vez que o meu conhecimento do mundo de predecessores me chega através de signos, o que esses signos significam é anônimo e desligado de qualquer corrente de consciência. No entanto, sei que todo signo tem seu autor e que todo autor tem seus próprios pensamentos e experiências subjetivas, conforme ele se expressa através de signos. É, portanto, perfeitamente próprio eu me perguntar o que um dado predecessor quis dizer ao se expressar de tal e tal modo. É claro que, para fazer isso, tenho de me projetar retrospectivamente no tempo e me imaginar presente quando ele falou ou escreveu. Mas a pesquisa histórica não toma como seu objeto básico as experiências subjetivas dos autores de fontes originais. Ainda assim, essas fontes se referem inteiramente à experiência social direta e indireta de seus autores. Resulta daí que o conteúdo objetivo comunicado pelo signo apresenta maior ou menor grau de concretidade. O procedimento da pesquisa histórica nesse aspecto é o mesmo usado na interpretação das palavras de uma pessoa que fala comigo. Neste último caso, através da comunicação, adquiro uma experiência indireta do que o que fala vivenciou diretamente. Da mesma forma, quando leio um documento histórico, posso me imaginar face a face com o seu autor e saber dele através de seus contemporâneos; um por um, seus contemporâneos tomam seus lugares dentro do meu mundo dos predecessores.

O meu mundo dos predecessores é todo ele o mundo de outras pessoas, não o meu mundo. É claro que ele compreende muitos níveis de experiências sociais de graus diversos de concretidade e, nesse sentido, é como o meu mundo dos contemporâneos. Também se parece com o meu mundo dos contemporâneos no sentido de que conheço pessoas dentro dele através de tipos ideais. Mas esse conhecimento tem uma importante diferença.

Meu predecessor viveu num ambiente radicalmente diferente não só do meu, mas também do ambiente que atribuo aos meus contemporâneos. Quando apreendo um semelhante ou con-

temporâneo, sempre posso supor a existência de um núcleo comum de conhecimento. Os tipos ideais dos relacionamentos do Nós e do Eles em si pressupõem esse centro comum de experiência. O tipo ideal altamente anônimo, "meu contemporâneo", por definição, compartilha comigo o tipo ideal igualmente anônimo "civilização contemporânea". Naturalmente, falta isso a meu predecessor. A mesma experiência lhe pareceria bastante diferente no contexto da cultura de seu tempo. Em última análise, não tem sentido nem mesmo falar dela como da "mesma" experiência. Contudo, posso identificá-la como uma "experiência humana": qualquer experiência de meu predecessor está aberta à minha interpretação nos termos das características da experiência humana em geral...

Os códigos que usamos para interpretar o mundo dos nossos predecessores são necessariamente diferentes dos que eles usaram para interpretar esse mundo. Se desejo interpretar o comportamento de um contemporâneo, posso partir de uma hipótese razoavelmente segura de que suas experiências vão ser bastante parecidas com as minhas. Mas, quando se trata de compreender um predecessor, minhas chances de falhar aumentam enormemente. As minhas interpretações só podem ser vagas e hipotéticas. Isso vale mesmo para a língua e outros símbolos de eras passadas.

O MUNDO DOS SUCESSORES Para fechar o círculo da nossa visão do mundo social, tratemos brevemente do mundo dos sucessores. Se o mundo dos predecessores é completamente fixo e determinado, o mundo dos consócios livre e o mundo dos contemporâneos provável, o mundo dos sucessores é completamente indeterminável. Nossa orientação com relação a nossos sucessores não pode ir além disso: que vamos ter alguns deles. Nenhuma chave abrirá a porta desse domínio, nem mesmo a dos tipos ideais. Pois esse último método baseia-se em nossa experiência de predecessores, consócios e contemporâneos, e não há nenhum princípio que nos permita estendê-lo ao mundo de nossos sucessores. É claro, alguns de nossos consócios e contemporâneos vão viver mais do que nós e podemos supor que vão continuar a agir então como sabemos que agem agora. Desse modo, uma espécie de zona de transição pode ser estabelecida entre os dois mundos. Mas quanto mais distanciado é o mundo dos predecessores do Aqui e Agora, menos se pode confiar em tais interpretações.

Esse mesmo ponto mostra quão errôneas são, em princípio, todas as assim chamadas "leis" da história. Todo o mundo dos sucessores é, por definição, não-histórico e absolutamente livre. Podemos antecipá-lo de um modo abstrato, mas não podemos visualizar detalhes específicos. Ele não pode ser projetado nem planejado, pois não tenho nenhum controle sobre os fatores desconhecidos que intervirão entre a hora da minha morte e a possível realização do plano.

DISTRIBUIÇÃO DE CONHECIMENTO

Conhecimento Incompleto e Fragmentário

UM TRAÇO MARCANTE na vida de um homem no mundo moderno é a sua convicção de que o seu mundo da vida como um todo não é inteiramente compreendido por ele mesmo nem é inteiramente compreendido por nenhum de seus semelhantes. Existe um estoque de conhecimento teoricamente acessível a qualquer um, construído pela experiência prática, pela ciência e pela tecnologia como se fosse um conhecimento garantido. Mas esse estoque de conhecimento não é integrado. Consiste numa mera justaposição de sistemas de conhecimento mais ou menos coerentes e nem sequer compatíveis uns com os outros. Ao contrário, os próprios abismos existentes entre as diversas atitudes envolvidas nas abordagens de sistemas especializados são uma condição para o sucesso da pesquisa especializada.

Se isso vale para os vários campos da pesquisa científica, é válido ainda por mais razões para os vários campos da atividade prática. Onde predominam os nossos interesses práticos, estamos satisfeitos com o nosso conhecimento de que certos meios e procedimentos atingem certos resultados, desejados ou indesejados. O fato de não compreendermos o Por Quê e o Como de seu funcionamento e de não sabermos nada sobre a sua origem não nos impede de lidar com coisas, situações e pessoas sem nos perturbarmos. Usamos os mais complicados mecanismos, elaborados por uma tecnologia altamente avançada, sem saber como funcionam. Não se espera de nenhum motorista de automóvel familiaridade com as leis da Mecânica, de nenhum ouvinte de rádio com as da Eletrônica. A pessoa pode até mesmo ser um

executivo bem sucedido sem ter a menor idéia do funcionamento do mercado, ou um banqueiro sem o conhecimento da teoria monetária. O mesmo vale para o mundo social em que vivemos. Confiamos no fato de que nossos semelhantes vão reagir como esperamos, se agimos com eles de um modo específico, que instituições tais como governos, escolas, tribunais ou serviços públicos vão funcionar, que um sistema de leis e costumes, de crenças religiosas e políticas vão governar o comportamento de nossos semelhantes como governam o nosso.

... Está claro que os membros de um grupo interno não aceitam como pressuposto, fora de questão, o mesmo setor do mundo, e que cada um seleciona nesse mundo elementos diferentes para objeto de pesquisa. O conhecimento é distribuído socialmente.

O Mundo ao Alcance Comum

Nosso esboço das várias zonas de relevância revelou o mundo ao meu alcance como núcleo de relevância primária. Esse mundo ao meu alcance é antes de tudo o setor do mundo ao meu alcance real; depois, aquele setor que já esteve ao meu alcance real e está agora ao meu alcance potencial, porque pode ser trazido de volta ao meu alcance real; finalmente, existe ao meu alcance possível aquilo que está agora ao seu alcance, meu semelhante, e que estaria ao meu alcance se eu não estivesse aqui onde estou, mas aí onde você está — em resumo, se eu estivesse em seu lugar. Assim, real ou potencialmente, um setor do mundo está ao meu alcance e ao do meu semelhante; está ao *nosso* alcance, desde que — e essa restrição é muito importante — o meu semelhante tenha um lugar definido dentro do mundo ao meu alcance, assim como eu dentro do dele. Temos, então, um ambiente comum a ser definido por nossos interesses comuns, os dele e os meus. Na verdade, ele e eu vamos ter um sistema diferente de relevâncias e um conhecimento diferente do ambiente comum, se por nenhuma outra razão, porque ele vê “de lá” tudo o que estou vendo “daqui”. Apesar disso, dentro desse ambiente comum e dentro da zona de interesses comuns, posso estabelecer relacionamentos sociais com o outro individualizado; cada um pode agir sobre o outro e reagir à ação do outro. Em suma,

o outro está parcialmente sob meu controle, como eu sob o dele, e ele e eu não apenas sabemos desse fato, mas sabemos ainda do nosso conhecimento mútuo, o que é, em si, um meio de exercer o controle. Voltando-nos espontaneamente um para o outro, “afinando-nos” espontaneamente um com o outro, temos pelo menos *algumas* relevâncias intrínsecas em comum.

Mas somente *algumas*. Em qualquer interação social, uma porção do sistema de relevâncias intrínsecas de cada parceiro permanece não compartilhada pelo outro. Isso tem duas consequências importantes. Em primeiro lugar, digamos que Pedro e Paulo são parceiros numa interação social de qualquer tipo. Na medida em que Pedro é o objeto da ação de Paulo, e tem que levar em conta os objetivos específicos de Paulo que ele, Pedro, não compartilha, as relevâncias intrínsecas de Paulo são para Pedro relevâncias impostas, e *vice-versa*. (O conceito de relevâncias impostas aplicado aos relacionamentos sociais não contém nenhuma referência ao problema de se a imposição em questão é ou não aceita pelo parceiro. Parece que o grau de prontidão para aceitar ou não aceitar, para ceder ou resistir, a imposição das relevâncias intrínsecas do outro poderia ser usado com sucesso para uma classificação dos vários relacionamentos sociais.) Em segundo lugar, Pedro tem inteiro conhecimento apenas de seu próprio sistema de relevâncias intrínsecas. O sistema de relevâncias intrínsecas de Paulo como um todo não é totalmente acessível a Pedro. Na medida em que Pedro tem um conhecimento parcial dele — pelo menos ele vai saber o que Paulo lhe impõe — esse conhecimento não vai ter nunca o grau de precisão que teria se o que é relevante para Pedro apenas por imposição fosse um elemento do seu, de Pedro, sistema de relevâncias intrínsecas. As relevâncias impostas permanecem expectativas vazias, não-realizadas.

Tal é a distribuição de conhecimento no relacionamento social entre indivíduos, se cada um tem definido o lugar do outro, se cada um está sob o controle do outro. Numa certa medida, o mesmo vale para o relacionamento entre grupos internos e grupos externos, se cada um deles é conhecido pelo outro em sua especificidade. Mas, quanto mais o outro se torna anônimo e quanto menos seu lugar no cosmo social é verificável para o parceiro, mais a zona de relevâncias intrínsecas comuns diminui e a das relevâncias impostas aumenta.

Distribuição Social do Conhecimento

O anonimato recíproco crescente dos parceiros é... característico de nossa civilização moderna. Nossa situação social é cada vez menos determinada através de relacionamentos com parceiros individuais ao nosso alcance imediato ou mediato e cada vez mais por tipos altamente anônimos sem lugar fixo no cosmo social. Somos cada vez menos capazes de escolher nossos parceiros no mundo social e de compartilhar nossa vida social com eles. Estamos, por assim dizer, sujeitos em potencial ao controle remoto de todo mundo. Nenhum ponto deste globo dista mais do que sessenta horas de avião do lugar onde vivemos; ondas elétricas carregam mensagens de um pólo da terra a outro numa fração de segundo; e, brevemente, qualquer lugar deste mundo poderá ser alvo de armas destrutivas acionadas em qualquer outro lugar. Nosso próprio ambiente social está ao alcance de qualquer um, em qualquer lugar; outro anônimo, cujos objetivos nos são desconhecidos devido ao seu anonimato, pode nos colocar, com o nosso sistema de interesses e relevâncias, sob o seu controle. Somos cada vez menos donos do nosso direito de definir o que é e o que não é relevante para nós. Relevâncias impostas política, econômica e socialmente, fora do nosso controle, têm de ser levadas em consideração por nós como são. Portanto, temos de conhecê-las. Mas em que medida?

O Especialista, o Homem da Rua, o Cidadão Bem Informado

Para os fins de nosso estudo vamos construir três tipos ideais, que serão chamados de especialista, homem da rua e cidadão bem informado.

O conhecimento do especialista está restrito a um campo limitado, mas, nesse particular, é claro e distinto. Suas opiniões baseiam-se em afirmativas garantidas, seus julgamentos não são meras adivinhações ou suposições soltas.

O conhecimento funcional do homem da rua abrange muitos campos, que não são necessariamente coerentes um com o outro. Seu conhecimento são receitas, que indicam como provocar, em

situações típicas, resultados típicos, através de meios típicos. A receita indica procedimentos nos quais se pode confiar, mesmo que não sejam claramente compreendidos. Seguindo a prescrição como se fosse um ritual, o resultado desejado pode ser obtido sem se indagar por que têm de ser dados os passos do procedimento e dados exatamente na sequência prescrita. Esse conhecimento, com toda a sua vagueza, é ainda assim *suficientemente* preciso no que diz respeito ao propósito prático em questão. Para todo assunto que não estiver ligado a esses propósitos práticos de preocupação imediata, o homem da rua aceita como guias os seus sentimentos e paixões. Sob sua influência, estabelece um conjunto de convicções e pontos de vista não-esclarecidos, no qual simplesmente confia, enquanto não interferirem em sua busca da felicidade.

O tipo ideal que propusemos chamar de cidadão bem informado (assim encurtando a expressão mais correta: o cidadão que procura manter-se bem informado) situa-se entre o tipo ideal do especialista e o do homem da rua. De um lado, ele não tem nem procura ter o conhecimento do especialista; de outro, não aceita aquiescer na vagueza inerente ao conhecimento das meras receitas ou na irracionalidade de suas paixões e sentimentos não-esclarecidos. Estar bem informado significa, para ele, chegar a opiniões *razoavelmente fundamentadas* em áreas que merecem, segundo ele, pelo menos a sua preocupação mediata, embora não afetem o seu propósito imediato.

Todos os três tipos assim esquematizados por alto são, é claro, meras construções... De fato, cada um de nós, a qualquer momento da vida diária, é simultaneamente especialista, cidadão bem informado e homem da rua, mas cada caso diz respeito a províncias diferentes de conhecimento. Além disso, cada um de nós sabe que o mesmo vale para cada um de nossos semelhantes, e esse fato em si também determina o tipo específico de conhecimento empregado. Por exemplo, para o homem da rua, é suficiente saber que existem especialistas à disposição para consulta, caso ele venha a necessitar de seus conselhos para atingir seu propósito prático em questão. Suas receitas lhe dizem quando procurar um médico ou um advogado, onde buscar informações necessárias, etc. O especialista, por outro lado, sabe muito bem que somente um colega especialista vai entender todos os tecnicismos e implicações de um problema da sua área, e nunca vai aceitar um leigo ou dileitante como juiz competente do seu desempenho.

Mas o cidadão bem informado se considera perfeitamente qualificado para decidir quem é um experto competente e até mesmo para tomar uma decisão depois de ouvidas opiniões opostas de expertos.

Muitos fenômenos da vida social só podem ser inteiramente compreendidos se são remetidos à estrutura geral subjacente da distribuição social de conhecimento acima esboçada. Somente esse recurso possibilita uma teoria sociológica de profissão, de prestígio e competência, de carisma e autoridade, e leva ao entendimento de relacionamentos sociais complicados, tais como os existentes entre o artista que desempenha seu papel, seu público e seus críticos, ou entre fabricante, varejista, agente publicitário e consumidor, ou entre o chefe do governo, seu conselheiro técnico e a opinião pública.

... O homem da rua... vive, pode-se dizer, ingenuamente as suas relevâncias intrínsecas e as de seu grupo interno. As relevâncias impostas ele só considera como elementos da situação a serem definidos, ou como dados ou condições para a sua linha de ação. Elas são simplesmente dadas e não vale a pena tentar compreender sua origem e estrutura. Por que certas coisas são mais relevantes do que outras, por que zonas de aparente irrelevância intrínseca podem esconder elementos que poderiam lhe ser importantes amanhã como assuntos da mais alta relevância, não é de sua conta; essas questões não influenciam seu agir e pensar. Ele não vai atravessar a ponte antes de alcançá-la, e tem como pressuposto que vai encontrar uma ponte quando precisar, e que ela será bastante sólida para agüentá-lo. Essa é uma das razões por que, ao formar suas opiniões, ele é muito mais governado pelo sentimento do que pela informação, por que ele prefere, como as estatísticas têm amplamente demonstrado, as páginas de histórias em quadrinhos dos jornais às notícias internacionais, os programas de perguntas e respostas no rádio aos comentaristas de notícias.

O experto, como entendemos esse termo, só está à vontade num sistema de relevâncias impostas — isto é, impostas pelos problemas preestabelecidos dentro de sua área. Ou, mais precisamente, com sua decisão de tornar-se um experto, ele aceitou as relevâncias impostas dentro de sua área como intrínsecas, e como as únicas relevâncias intrínsecas, de seu agir e pensar. Mas essa área é rigidamente limitada. Na verdade, existem problemas marginais e até mesmo problemas que estão fora de seu campo espe-

cífico, mas o experto inclina-se a delegá-los a outro experto, do qual se espera que esses problemas sejam objeto de estudo. O experto parte não só da hipótese de que o sistema de problemas estabelecido dentro de sua área é relevante, mas também da de que é o único sistema relevante. Todo o seu conhecimento se refere a esse quadro de referência, estabelecido de uma vez por todas. Aquele que não o aceita como sistema monopolizador de suas relevâncias intrínsecas não compartilha o seu universo de discurso. Essa pessoa só pode esperar do conselho do experto a indicação de meios adequados para atingir fins determinados, mas não a determinação dos próprios fins. A famosa afirmação de Clemenceau de que a guerra é um negócio importante demais para ser deixada exclusivamente aos generais ilustra o modo como um homem de posição mais abrangente reage aos conselhos do experto.

O cidadão bem informado situa-se num domínio que pertence a um número infinito de possíveis quadros de referência. Não existem fins predeterminados, fronteiras fixas, onde procurar abrigo. Ele tem de escolher o quadro de referência escolhendo o seu interesse; tem de investigar as zonas de relevância aderindo a elas; e tem de reunir tanto conhecimento quanto possível sobre a origem e as fontes das relevâncias real ou potencialmente impostas a ele. Em termos da classificação anteriormente utilizada, o cidadão bem informado vai restringir, na medida do possível, a zona do irrelevante, ciente de que o que hoje é relativamente irrelevante pode se impor amanhã como uma relevância primária e de que a província do assim chamado absolutamente irrelevante pode se revelar a casa dos poderes anônimos capazes de subjugar-lo. Assim, sua atitude é tão diferente da do experto, cujo conhecimento é delimitado por um único sistema de relevâncias, quanto da do homem da rua, que é indiferente à própria estrutura da relevância. Por essa mesma razão, ele tem de formar uma opinião razoável e procurar informação.

V. Reinos da Experiência

TRANSCENDÊNCIAS E REALIDADES MÚLTIPLAS

A Experiência da Transcendência

NA MINHA VIDA DIÁRIA, me encontro dentro de um mundo que não é feito por mim. Conheço esse fato, e esse próprio conhecimento pertence à minha situação biográfica. Há, primeiro, o meu conhecimento de que a natureza transcende a realidade da minha vida diária tanto no tempo quanto no espaço. No tempo, o mundo da natureza existia antes do meu nascimento e vai continuar a existir depois da minha morte. Existia antes do homem surgir na Terra e provavelmente vai sobreviver à espécie humana. No espaço, o mundo ao meu alcance real traz consigo horizontes infinitos, abertos ao meu alcance potencial, mas dentre as minhas experiências desses horizontes existe a convicção de que cada mundo ao alcance potencial, uma vez transformado em mundo ao alcance real, será de novo cercado de novos horizontes, e assim por diante. Dentro do universo ao meu alcance existem, além disso, certos objetos, tais como os corpos celestes, que não posso trazer para a minha esfera de manipulação, e existem eventos dentro da minha área de manipulação, tais como as marés, que não posso pôr sob o meu controle.

Sei, além disso, que de um modo similar o mundo social transcende a realidade da minha vida diária. Nasci num mundo social pré-organizado, que vai sobreviver a mim, um mundo compartilhado desde o começo por semelhantes, que são organizados em grupos, um mundo que tem seus horizontes determinados no tempo, no espaço e também no que os sociólogos chamam de distância social. No tempo, existe a cadeia infinita de gerações que se sobrepõem uma à outra; meu clã se refere a outros clãs,

minha tribo a outras tribos, e eles são inimigos ou amigos, falando a mesma ou outra língua, mas são sempre organizados, numa forma social particular, vivendo o seu estilo de vida peculiar. Meu ambiente social atual sempre se refere a um horizonte de ambientes sociais possíveis, e podemos falar de uma transcendência infinita do mundo social assim como falamos de uma transcendência infinita do mundo natural.

Vivencio ambas essas transcendências, a da Natureza e a da Sociedade, como sendo impostas a mim, num duplo sentido: de um lado, me encontro a qualquer momento da minha existência dentro da natureza e dentro da sociedade — ambas são permanentemente elementos constitutivos da minha situação biográfica e são, portanto, vivenciadas como pertencendo irremediavelmente a ela; por outro lado, elas constituem o único quadro dentro do qual tenho a liberdade de minhas potencialidades, e isso significa que elas prescrevem a escala de todas as possibilidades de definição da minha situação. Nesse sentido, elas não são elementos da minha situação, mas determinações dela. Na primeira acepção, posso — até mais, tenho de — tomá-las como pressupostos. Na segunda acepção, tenho de chegar a termos com elas. Mas, nos dois sentidos, tenho de entender o mundo natural e o social apesar de suas transcendências, nos termos de uma ordem de coisas e eventos.

Desde o começo, também sei que qualquer ser humano vivencia as mesmas transcendências impostas pela Natureza e pela Sociedade, embora as vivencie de perspectivas individuais e com coloridos individuais. Mas a ordem da Natureza e da Sociedade é comum a toda a espécie humana. Ela provê para todos o estabelecimento de um ciclo de sua vida individual, de nascimento, crescimento, morte, saúde e doença, desejos e medos. Cada um de nós participa do ritmo recorrente da natureza, para cada um de nós os movimentos do Sol, da Lua e das estrelas, a mudança do dia para a noite e o ciclo das estações são elementos de nossa situação. Cada um de nós é membro do grupo no qual nasceu ou ao qual se juntou e que continua a existir se alguns membros morrem e outros nele ingressam. Em toda parte haverá sistemas de parentesco, grupos de idade e grupos de sexo, diferenciações de acordo com as ocupações e uma organização de poder e comando que leva às categorias de *status* e prestígio social. Mas, no pensamento do senso comum da vida diária, simplesmente sa-

bemos que a Natureza e a Sociedade representam algum tipo de ordem; porém, a essência dessa ordem como tal nos é desconhecida. Ela se revela apenas em imagens por meio de apreensão analógica. Mas as imagens, uma vez constituídas, são tomadas como pressupostos, e assim as transcendências às quais se referem.

Como é possível isso? "O milagre dos milagres é o fato de que os milagres genuínos tornam-se para nós uma ocorrência diária", diz o Nathan de Lessing. Isso acontece porque encontramos no nosso próprio ambiente sócio-cultural sistemas socialmente aprovados que oferecem respostas à nossa inquietação diante de transcendências desconhecidas. Desenvolvem-se dispositivos para a apreensão dos fenômenos inquietantes que transcendem o mundo da vida diária, de certo modo análogos aos fenômenos familiares dentro dele. Isso se faz através da criação de referências de apresentação de uma ordem superior, que serão chamadas de *símbolos* para marcar sua diferença dos termos "marcas", "indicações" e "signos" até agora usados.

Símbolo

Numa primeira abordagem, o símbolo pode ser definido como uma referência de apresentação de ordem superior na qual o membro do par que apresenta é um objeto, fato ou evento da realidade de nossa vida cotidiana, enquanto o outro membro do par, o que é apresentado, se refere a uma idéia que transcende nossa experiência da vida cotidiana.

Essa definição corresponde, em essência, à noção de símbolo desenvolvida por Karl Jaspers no terceiro volume de sua *Philosophie*,¹ do qual tiramos a citação que se segue, em tradução livre, omitindo certas referências à posição filosófica especial de Jaspers:

Falamos de significado no sentido de signo e imagem, de símile, alegoria e metáfora. A principal diferença entre significado dentro do mundo e significado metafísico consiste no critério de se, no relacionamento entre a imagem e aquilo que ela representa, o último poderia ser apreendido, em si, como uma objetividade, ou se a imagem é uma imagem de algo que não é acessível de nenhum outro modo; vale dizer, se aquilo que é expresso

¹ (Berlim, 1932), vol. 3, *Metaphysik*, cap. 1, p. 16.

peça imagem também poderia ser afirmado ou demonstrado de uma maneira direta, ou se aquilo existe para nós apenas na medida em que existe na imagem. Somente no último caso estaríamos falando de um símbolo... O símbolo não pode ser interpretado exceto por meio de outros símbolos. Portanto, a compreensão de um símbolo não consiste em se captar a sua significação de modo racional, mas em se vivenciá-lo existencialmente, na intenção simbólica, como a única referência a alguma coisa transcendente, a qual desaparece num ponto limite.

... A simbolização é uma referência de apresentação de ordem superior, isto é, baseia-se em referências de apresentação já formadas, tais como marcas, indicações, signos ou mesmo símbolos. Jacó, acordando do seu sonho da escada, em que Deus se revelou a ele (Gênesis, 28, 10-25), tomou a pedra que tinha usado como travesseiro e erigiu-a em padrão, e a ungiu para que se tornasse a casa de Deus. "Certamente", disse ele, "o Senhor está neste lugar; e eu não sabia disso". É difícil transmitir de modo mais dramático a irrupção da experiência transcendente no mundo da vida cotidiana, que o transforma e dá a cada elemento seu uma significação de apresentação ("o Senhor está neste lugar") que anteriormente não possuía ("e eu não sabia"). A pedra se torna travesseiro, o travesseiro padrão, o padrão a casa de Deus.

As Raízes do Simbolismo

Temos agora de estudar o problema da constituição do par de apresentação que pode funcionar como símbolo. Como é possível que um objeto, evento ou fato da realidade de nossa vida cotidiana seja associado a uma idéia que transcende a nossa experiência da vida diária? Esse problema pode ser abordado em dois níveis diferentes. Existem, em primeiro lugar, conjuntos de referências de apresentação que são universais e podem ser usados para simbolizar por que estão enraizados na condição humana. O estudo desses conjuntos de referências de apresentação é problema da Antropologia Filosófica. Em segundo lugar, podem-se investigar as formas particulares de sistemas simbólicos, conforme desenvolvidos pelas várias culturas em períodos diferentes. É esse o tema da Antropologia Cultural e da história das idéias. Temos de nos restringir aqui a rápidos comentários descritivos sobre alguns itens do primeiro grupo, ilustrando-os com exemplos pertencentes ao segundo.

Com relação ao último, por motivos que mencionaremos resumidamente, preferimos não tirar exemplos do mundo da nossa cultura ocidental atual. Ela tem desenvolvido diversos sistemas de símbolos, tais como ciência, arte, religião, política e filosofia, alguns dos quais serão caracterizados na próxima seção. Contudo, temos de considerar que a coexistência de diversos sistemas simbólicos — relacionados uns aos outros apenas soltamente, quando o são — é um traço especial da nossa própria situação histórica e resultado de nossa tentativa de desenvolver uma interpretação do cosmo nos termos dos métodos positivos das Ciências Naturais. Vemos o mundo como o definem as Ciências Naturais matemáticas, como o arquétipo de uma ordem ideal de referências simbólicas, e somos inclinados a explicar todos os outros sistemas simbólicos como se fossem derivados dele ou, pelo menos, subordinados a ele. Em seu livro *Science and the Modern World*,² Whitehead afirmou, com razão, que as descobertas de Galileu e as leis do movimento de Newton estabeleceram o conceito fundamental do "sistema isolado ideal", essencial à teoria científica, de tal forma que sem ele a ciência seria impossível. Whitehead explica que:

o sistema isolado não é um sistema solipsista, sem o qual haveria a não-entidade. Ele é isolado como dentro do universo. Isso significa que existem verdades que respeitam esse sistema, que só requerem referência ao resto das coisas por meio de um código sistemático uniforme de relacionamentos.

Por outro lado, muitas investigações de antropólogos, sociólogos, mitólogos, filólogos, cientistas políticos e historiadores modernos³ mostraram que noutras culturas, e mesmo em períodos anteriores da nossa própria cultura, o homem vivenciou a natureza, a sociedade e a si próprio como igualmente participantes da ordem do cosmo e determinados por ela...

No pensamento clássico chinês pode-se encontrar um exemplo da total integração da inter-relação simbólica, chamada por Cassirer de sociedade da vida. De acordo com o sinólogo francês

² Nova York, 1925. Também existe na coleção Pelican-Mentor (New American Library). Ver p. 47 desta última edição.

³ Referimo-nos aos escritos de Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Granet, Bronislaw Malinowski, Ernst Cassirer, Bruno Snell, Alois Dempf, Arnold J. Toynbee e Eric Voegelin.

Marcel Granet,⁴ existe na literatura chinesa clássica uma unidade de estrutura entre o microcosmo — homem — e o macrocosmo — universo — e a estrutura do universo é explicada pela estrutura da sociedade. Todas essas estruturas são dominadas por dois princípios fundamentais: primeiro, a posição do Masculino e do Feminino, o positivo e o negativo, o *Yang* e o *Yin*; e, segundo, a oposição entre o chefe e o vassalo na estrutura hierárquica da sociedade. Baseada nesses princípios, a etiqueta prescreve e regula meticulosamente todos os detalhes do mundo da vida cotidiana.

Tentaremos mostrar agora, através de uns poucos exemplos, como se originam os símbolos universais da condição humana geral. Como já se afirmou, o homem se considera o centro *C* de um sistema de coordenadas, no qual ele agrupa os objetos de seu ambiente em termos de "acima" e "abaixo", "adiante" e "atrás", "direita" e "esquerda". Assim, para todo homem, a terra é um elemento do abaixo e o céu do acima. A terra é comum a homens e animais; é a procriadora de vida vegetativa, a provedora de comida. O céu é o lugar onde os corpos celestes aparecem e desaparecem, mas é também o lugar de onde vem a chuva, sem a qual não é possível a fertilidade na terra. A cabeça, que carrega os órgãos principais de sentido e o órgão da respiração e o da fala, está na parte superior do corpo humano e os órgãos digestivos e os da procriação na parte inferior. A ligação de todos esses fenômenos faz da dimensão espacial "acima e abaixo" o ponto de partida de um conjunto de apresentações simbólicas. No pensamento chinês, por exemplo, a cabeça simboliza o céu (e também o telhado da casa), enquanto os pés (o chão) simbolizam a terra. Mas já que o céu tem de mandar chuva, de maneira a fertilizar a terra, o céu também é, para o pensamento chinês, o princípio Masculino, o princípio positivo, *Yang*, e a terra o negativo, feminino, *Yin*. E esse simbolismo de superior-inferior tem seu correlato na medicina, na música, na dança, na hierarquia social e na etiqueta chinesas, sendo tudo isso correlacionado e podendo ser confrontado através de referências de apresentação simbólicas.⁵ Existe simbolismo nas direções para frente e para trás — há coisas que são confrontadas ou têm de

⁴ Granet, *Études sociologiques sur la Chine* (Paris, 1953), p. 268; ver também Granet, *La pensée chinoise* (Paris, 1954), *passim*.

⁵ *Ibid.*

ser confrontadas e são, assim, visíveis, e há aquelas não-visíveis e, portanto, possivelmente perigosas — e também nas direções à direita e à esquerda.⁶

O Sol, a Lua e as estrelas surgem e se põem para todos os homens, em direções opostas, sendo, para todo mundo, "marcas" para encontrar seus destinos. Mas os quatro pontos cardiais da bússola daí resultantes também têm suas conotações simbólicas, pois estão ligados com a mudança do dia para a noite, com luz e escuro, com estar desperto ou dormindo, com o visível e o invisível, com o vir-a-ser e o passar. O ciclo de vida dos homens — nascimento, infância, adolescência, maturidade, velhice, morte — tem sua analogia no ciclo das estações e no ciclo da vida vegetal e animal, igualmente importantes para a criação, a pesca e o cruzamento dos animais e, por sua vez, correlacionados aos movimentos dos corpos celestes. Mais uma vez se estabelece um conjunto de correlações que permite que seus elementos formem pares de apresentação na forma de símbolos. A organização social, com suas hierarquias de governantes e subordinados, chefes e vassalos, tem seu correlato na hierarquia dos corpos celestes. Assim, o cosmo, o indivíduo e a comunidade formam uma unidade e estão igualmente sujeitos às forças universais que governam todos os eventos. O homem tem de compreender essas forças e, porque não pode dominá-las, tem de conjurá-las ou pacificá-las. Isso não é, porém, preocupação do indivíduo isolado, mas de toda a comunidade e sua organização.

As formas simbólicas em que se apresentam as forças do universo da natureza assim como do da sociedade (*mana*, *orenda*, *manitu*, *Yin* e *Yang*, divindades de vários tipos e hierarquias, etc.) são tão múltiplas como os símbolos que as apresentam (gestos expressivos, propositais ou miméticos, apresentações linguísticas ou pictóricas, simpatias, encantamentos, ritos religiosos ou mágicos, cerimônias). Os símbolos dos mitos têm a função particular de justificar e atestar a verdade e validade da ordem estabelecida pelos outros sistemas simbólicos (Malinowski).⁷

Nesse nível, o mundo do sagrado e o do profano estão estreitamente interligados.

⁶ Ver o interessante artigo de Granet, "La droite et la gauche en Chine", em *Études sociologiques*, pp. 261-78.

⁷ Bronislaw Malinowski, *Magie, Science and Religion* (Nova York, 1954), pp. 100 e seguintes.

Províncias do Significado

Num famoso capítulo de seus *Principles of Psychology*,⁸ William James mostra que existem diversas ordens de realidades, provavelmente em número infinito, cada uma com o seu estilo especial e distinto de existência. James as chama de "subuniversos" e menciona como exemplos o mundo dos sentidos ou coisas físicas (a realidade principal), o mundo da ciência, o mundo das relações ideais, os mundos da mitologia e da religião, o mundo dos "ídolos da tribo", os vários mundos de opiniões individuais e o mundo da loucura pura e do capricho. "Cada mundo, enquanto se está concentrado nele, é real segundo o seu próprio estilo; só que a realidade evapora-se com a atenção." Realidade significa simplesmente relação com a nossa vida emocional e ativa; o que quer que seja que excite e estimule nosso interesse é real. Nosso primeiro impulso é afirmar imediatamente a realidade de tudo o que é concebido, enquanto isso permanecer sem contradição. "... Acredita-se em todas as proposições, sejam elas de atribuição ou existenciais, através do próprio fato de serem elas concebidas, a não ser que se choquem com outras proposições em que se acredita ao mesmo tempo, quando se afirma que os seus termos são os mesmos que os termos dessas outras proposições."⁹

Temos, é claro, que desligar a engenhosa teoria de William James de seu cenário psicológico e analisá-la em função de suas diversas implicações... Preferimos falar de províncias finitas do significado às quais atribuímos o acento da realidade, em vez de subuniversos, como faz William James. Com essa mudança de terminologia, enfatizamos que é o significado de nossas experiências e não a estrutura ontológica dos objetos que constitui a realidade. Cada província do significado — o mundo principal de objetos e eventos reais, o qual podemos afetar através de nossas ações, o mundo de imaginações e fantasmas, assim como o mundo de brinquedo da criança, o mundo do insano, mas também o mundo da arte, o mundo dos sonhos, o mundo da contemplação científica — tem o seu estilo cognitivo especial. É esse estilo especial de um conjunto de nossas experiências que as constitui

como províncias finitas do significado. Todas as experiências dentro de cada um desses mundos são, com respeito a esse estilo cognitivo, consistentes em si e compatíveis uma com a outra (embora não compatíveis com o significado da vida cotidiana). Além disso, cada uma dessas províncias finitas do significado é, entre outras coisas, caracterizada por uma tensão de consciência específica (desde o alerta total com relação à realidade da vida cotidiana até o sono no mundo dos sonhos), por uma perspectiva de tempo específica, por uma forma específica de se vivenciar a si próprio e, finalmente, por uma forma específica de socialização.

Realidade Suprema

William James acertadamente chama o subuniverso dos sentidos, das coisas físicas, de realidade suprema. Mas preferimos tomar como realidade suprema a província finita do significado que chamamos de realidade da nossa vida cotidiana... A realidade da nossa vida cotidiana, que o nosso pensamento do senso comum tem como um pressuposto, inclui não só os objetos, fatos e eventos físicos ao nosso alcance real e potencial, percebidos como tais através do código de percepção simples, mas também referências de apresentação de ordem inferior, pelas quais os objetos físicos da natureza são transformados em objetos sócio-culturais. Mas como essas apresentações de ordem inferior também têm objetos, fatos ou eventos do mundo exterior como membros, no par de apresentação, acreditamos que nossa definição seja compatível com a de James.

O Estilo Cognitivo da Realidade Suprema

1) Uma tensão de consciência específica ou, mais precisamente, o estado de alerta total, originando-se da atenção total à vida;

2) um *epoché* específico ou, mais precisamente, a suspensão da dúvida;

3) uma forma predominante de espontaneidade ou, mais precisamente, o trabalho (um tipo significativo de espontanei-

⁸ Vol. 2, cap. 21.

⁹ *Ibid.*, pp. 293, 290.

dade, baseado num projeto e caracterizado pela intenção de realizar o estado de coisas projetado, através de movimentos do corpo no mundo exterior);

4) uma forma específica de vivenciar o próprio eu (o eu que "trabalha" como o eu total);

5) uma forma específica de socialização (o mundo intersubjetivo comum da comunicação e ação social);

6) uma perspectiva de tempo específica (o tempo padrão, que se origina de uma interseção da *durée* com o tempo cósmico, como estrutura de tempo universal do mundo intersubjetivo).

Esses são pelo menos alguns dos traços do estilo cognitivo que pertencem a essa província do significado em particular. Na medida em que nossas experiências deste mundo — as válidas bem como as invalidadas — compartilham esse estilo, podemos considerar essa província do significado como real, podemos atribuir a ela o acento da realidade. E, com respeito à realidade suprema da vida cotidiana, na atitude natural, somos induzidos a fazê-lo porque nossas experiências práticas comprovam a validade da unidade e da congruência do mundo do trabalho e a hipótese irrefutável de sua realidade. Além disso, essa realidade nos parece ser a natural, e não estamos prontos para abandonar nossa atitude em relação a ela enquanto não vivenciamos um *choque* específico, que nos impele a romper os limites dessa província "finita" do significado e a mudar o acento de realidade para outra.

Transições

Na verdade, essas experiências de choque me acontecem frequentemente no curso da minha vida diária; elas pertencem à sua própria realidade. Elas me mostram que o mundo do trabalho no tempo padrão não é a única província do significado finita, mas somente uma entre muitas outras acessíveis à minha vida intencional.

Existem tantos tipos, inumeráveis, de experiências de choque diferentes como existem províncias do significado finitas diferentes, às quais posso atribuir o acento de realidade. Alguns exemplos são: o choque de adormecer, que é um salto para o

mundo dos sonhos; a transformação interior por que passamos quando a cortina do teatro se levanta, que é a transição para o mundo do palco; a mudança radical em nossa atitude se, diante de uma pintura, permitimos que nosso campo visual seja limitado pelo que está dentro da moldura, que é a passagem para o mundo pictórico; nossa incerteza, que se relaxa com o riso quando ouvimos uma piada e ficamos durante um breve período de tempo dispostos a aceitar o mundo fictício da anedota como uma realidade, em relação à qual o mundo de nossa vida diária assume um caráter de bobagem; a inclinação da criança para o seu brinquedo, que é uma transição para o mundo da brincadeira; e assim por diante. Mas também as experiências religiosas, em todas as suas variedades — por exemplo, a experiência de Kierkegaard do "instante" como um salto para a esfera religiosa — é um choque desse tipo, tanto quanto a decisão do cientista de substituir toda a participação afetiva nas coisas "deste mundo" por uma atitude contemplativa desinteressada.

Realidades Não-Supremas

1) Todos esses mundos — o mundo dos sonhos, da imaginação e dos fantasmas, especialmente o mundo da arte, o mundo da experiência religiosa, o mundo da contemplação científica, o mundo de brinquedo da criança e o mundo dos docentes — são províncias do significado finitas. Isso quer dizer que: a) todos eles têm um estilo cognitivo peculiar (embora não aquele do mundo do trabalho na atitude natural); b) todas as experiências dentro desses mundos são, com respeito a esse estilo cognitivo, consistentes em si e compatíveis umas com as outras (embora incompatíveis com o significado da vida cotidiana); c) cada uma dessas províncias do significado finitas pode receber um acento de realidade específico (embora não o acento de realidade do mundo do trabalho).

2) A consistência e compatibilidade das experiências com relação a seu estilo cognitivo peculiar subsistem apenas *dentro* das fronteiras da província do significado particular à qual pertencem essas experiências. De modo algum aquilo que é compatível dentro da província do significado *P* será também compatível dentro da província do significado *Q*. Pelo contrário, vistas de *P*, supostamente real, *Q* e todas as experiências que lhe pertencem

cem pareceriam meramente fictícias, inconsistentes e incompatíveis, e *vice-versa*.

3) Por essa mesma razão, temos o direito de falar de províncias do significado *finitas*. Essa qualidade de finita implica que não existe possibilidade de se referir uma dessas províncias a outra através da introdução de uma fórmula de transformação. A passagem de uma para a outra só pode ser feita por meio de um "salto", como Kierkegaard o chama, que se manifesta na experiência subjetiva de um choque.

4) O que acabou-se de chamar de "salto" ou "choque" não é nada mais do que uma modificação radical da tensão de nossa consciência, fundamentada num tipo diferente de *attention à la vie*.

5) Ao estilo cognitivo peculiar de cada uma dessas províncias do significado diferentes pertence, assim, uma tensão de consciência específica, e conseqüentemente um *epoché* específico, uma forma predominante de espontaneidade, uma forma específica de vivência do eu, uma forma específica de socialização e uma perspectiva de tempo específica.

6) O mundo do trabalho na vida diária é o arquétipo de nossa experiência de realidade. Todas as outras províncias do significado podem ser consideradas como suas modificações.¹⁰

Mundos de Fantasia

Sob este título vamos discutir algumas características gerais do estilo cognitivo peculiar a um grupo de províncias do

¹⁰ Aqui, parece necessária uma advertência. O conceito de províncias do significado finitas não envolve qualquer conotação estática, tal como se tivéssemos que seleccionar uma dessas províncias como a casa onde vamos viver, a casa de onde partimos e para onde vamos retornar. Não é esse o caso, absolutamente. Num único dia, ou mesmo numa única hora, nossa consciência pode correr pelos mais diferentes tipos de tensão e adotar as mais diferentes atitudes de atenção com relação à vida. Há, além disso, o problema dos "enclaves", isto é, regiões que pertencem a uma província do significado abrangida por outra, um problema que, importante como é, não pode ser tratado dentro dos limites deste trabalho, o qual presumidamente restringe-se a delinear uns poucos princípios de análise. Como exemplo desse grupo de problemas ignorado: qualquer projecção no mundo do trabalho é em si, como vimos, uma fantasia e, ainda, envolve um tipo de contemplação teórica, embora não necessariamente a da atitude científica.

significado finitas, inteiramente heterogêneas em outros aspectos, nenhuma delas redutível à outra. Esse grupo é comumente conhecido como das fantasias e imaginações e abraça, entre muitos outros, os reinos dos devaneios, do brinquedo, da ficção, dos contos de fadas, dos mitos e das piadas. Até aqui, a Filosofia não tratou do problema da constituição específica de cada uma dessas inumeráveis províncias da vida de nossa imaginação. Cada uma delas se origina de uma modificação específica por que passa a realidade suprema da nossa vida diária, pois nossa mente, virando as costas para o mundo do trabalho e suas tarefas, em tensões decrescentes de consciências, retira de certas de suas camadas o acento de realidade, substituindo-o por um contexto de fantasia supostamente quase real. No que diz respeito ao problema em pauta, basta um exame rápido do que todos esses mundos têm em comum.

Ao viver em um dos muitos mundos da fantasia, não temos que dominar o mundo exterior e vencer a resistência de seus objetos. Estamos livres do motivo pragmático que governa nossa atitude natural com relação ao mundo da vida diária, livres também do laço do espaço "interobjetivo" e do padrão de tempo intersubjetivo. Já não estamos confinados aos limites do nosso alcance real, recuperável ou possível. O que ocorre no mundo exterior já não nos impõe temas entre os quais escolher nem estabelece limites com relação às metas que podemos alcançar.

No entanto, não existem "metas possíveis" no mundo dos fantasmas, se vemos nessa expressão um sinônimo de "viável". O eu que imagina nem trabalha nem atua, no sentido que demos a essas palavras nas definições acima. A imaginação pode ser projetada na medida em que pode ser concebida com antecedência e pode ser incluída numa hierarquia de planos. Mas esse sentido do termo "projeto" não é exatamente o mesmo em que o usamos quando definimos a ação como conduta planejada. Em termos restritos, o que vale é o oposto ou, mais precisamente, que a ação projetada é sempre o ato desempenhado na imaginação, imaginado no tempo futuro perfeito. Aqui não estamos particularmente interessados em investigar se todas ou apenas algumas ou se nenhuma forma da vida de nossa imaginação pode ser qualificada como "ação" ou se a fantasia pertence exclusivamente à categoria do mero pensamento. Entretanto, é da maior importância compreender que o imaginar, em si, nunca tem a intenção de realizar a fantasia; falta-lhe, noutras palavras, a "pa-

lavra de ordem" do propósito. Usando a linguagem de *Ideas*, de Husserl, podemos dizer que todo imaginar é "neutro", falta-lhe a qualidade de posição específica da consciência tética.

Entretanto, temos de distinguir nitidamente entre a imaginação como uma manifestação da nossa vida espontânea e as imagens imaginadas. Agir pode ser imaginado como um agir real, e mesmo o trabalho, segundo nossas definições anteriores, pode ser imaginado como se referindo a um projeto preconcebido, como tendo seus "motivos a fim de" e "motivos por que" específicos, como se originando de escolha e decisão, como tendo seu lugar dentro de uma hierarquia de planos. Ainda mais: pode ser imaginado como imbuído de uma intenção de realizar o projeto, de desenvolvê-lo, e pode ser fantasiado como afetando o mundo exterior. Tudo isso, porém, pertence às obras da imaginação, produzidas no e pelo ato imaginado. Os "desempenhos" e os "atos de trabalho" são meramente imaginados como desempenhos e atos de trabalho, e eles e as categorias que lhes correspondem, tomando emprestada uma expressão de Husserl, "vêm entre aspas". Contudo, o imaginar em si é necessariamente ineficiente e situa-se, em todas as circunstâncias, fora das hierarquias de planos e propósitos válidas dentro do mundo do trabalho. O eu que imagina não transforma o mundo exterior.

Província do Raciocínio Científico

O teorizar científico — e no que se segue os termos teoria, teorizar, etc., serão usados exclusivamente nesse sentido restrito — não serve a nenhum propósito prático. Seu objetivo não é dominar o mundo, mas observá-lo e, se possível, compreendê-lo...

Todas as cogitações teóricas são "ações" e até mesmo "desempenhos" de acordo com as definições aqui dadas anteriormente. Elas são ações porque são emanações da nossa vida espontânea, desenvolvidas segundo um projeto, e são desempenhos porque se segue a intenção de desenvolver o projeto, de realizar o resultado projetado. Assim, a teorização científica tem os seus próprios "motivos a fim de" e "motivos por que" é planejada, e planejada dentro de uma hierarquia de planos estabelecida pela decisão de perseguir e desenvolver atividades científicas. (Esse

"caráter de ação" da teorização, por si só, seria suficiente para distingui-lo de sonhar.) Além disso, é pensamento proposital (e esse propósito, por si só, seria suficiente para distingui-lo do mero fantasiar!), sendo o propósito a intenção de realizar a solução do problema em questão. Ainda assim, as cogitações teóricas não são atos de trabalho, isto é, não afetam o mundo exterior. Na realidade, baseiam-se em atos de trabalho (tais como medir, manipular instrumentos, fazer experiências); só podem ser comunicadas através de atos de trabalho (tais como escrever um ensaio, dar uma aula); e assim por diante. Todas essas atividades desempenhadas dentro do e pertencendo ao mundo do trabalho são condições ou consequências de teorização, mas não pertencem à atitude teórica em si, da qual podem ser facilmente isoladas. Da mesma forma, temos de distinguir entre o cientista *qua* ser humano que age e vive entre seus semelhantes sua vida cotidiana e o pensador teórico que não está, repetimos, interessado no domínio do mundo, mas na obtenção de conhecimento através de sua observação.

Essa atitude do "observador desinteressado" está baseada num tipo peculiar de *attention à la vie*, que é o pré-requisito de toda teorização. Ela consiste em abandonar o sistema de relevâncias existente na esfera prática da atitude natural. Todo o universo da vida, aquilo que Husserl chama de *Lebenswelt*, já é dado tanto ao homem no mundo do trabalho quanto ao pensador teorizante. Mas, para o primeiro, outras seções e outros elementos desse mundo são mais relevantes que para o último.

O pensador teórico... faz antecipações que, de um lado, remetem para o seu estoque de experiências sedimentadas e, de outro, para o seu sistema de relevâncias especial... Contudo, diferentemente do homem na vida diária, não é passional o seu interesse na questão de se suas antecipações, se preenchidas, vão provar ser úteis para a solução de seus problemas práticos, mas apenas lhe interessa saber se elas vão ou não passar no teste de verificação das experiências que se seguem. Isso envolve — se o sentido da definição acima for bem compreendido — um certo desligamento do interesse na vida e um voltar as costas ao que chamamos estado de alerta total.

Como o pensamento teórico não afeta o mundo exterior, ele é revogável, de acordo com o significado desse termo aqui definido anteriormente. Isso significa que está sujeito à revisão permanente, pode ser desfeito, "anulado", "cancelado", modificado,

etc., sem gerar qualquer mudança no mundo exterior. No processo do pensamento teórico, poso retornar repetidamente às minhas premissas, revogar minhas conclusões, anular meus julgamentos, alargar ou restringir o âmbito do problema em estudo, etc.

... O pensador teórico está interessado em problemas e soluções válidas em si próprios, para todo mundo, em todo lugar e a toda hora, sempre que certas condições da hipótese da qual ele parte prevalecem. O "salto" para a província do pensamento teórico envolve a resolução do indivíduo de suspender seu ponto de vista subjetivo. E esse fato, por si só, mostra que não é o eu como um todo, mas somente um eu parcial, o que desempenha um papel, um "Mim" ou, mais precisamente, o que teoriza, que "age" dentro da província do pensamento científico. A esse eu parcial faltam todas as experiências "essencialmente reais" ligadas a seu próprio corpo, seus movimentos e seus limites.

Podemos agora registrar alguns dos traços do *epoché* peculiar à atitude científica. Nesse *epoché* aparecem "colocados entre parênteses" (suspensos): 1) a subjetividade do pensador enquanto homem entre semelhantes, inclusive sua experiência corporal enquanto ser humano psicofísico no mundo;¹¹ 2) o sistema de orientação pelo qual o mundo da vida cotidiana é agrupado em zonas ao alcance real, recuperável, possível, etc.; 3) a ansiedade básica e o sistema de relevâncias pragmáticas que dela se origina. Mas, dentro dessa esfera modificada, o mundo da vida de todos nós continua a existir como realidade ou, mais precisamente, como a realidade da contemplação teórica, embora não uma realidade de interesse prático. Com a mudança do sistema de relevâncias do campo prático para o teórico, todos os termos referentes a ação e desempenho no mundo do trabalho, tais como "plano", "motivo", "projetos", mudam de significado e recebem "aspas".

Temos agora de caracterizar em poucas palavras o sistema de relevâncias predominante dentro da província da contemplação científica. Esse sistema se origina de um ato voluntário do cientista, pelo qual ele seleciona o objeto de sua pesquisa, noutras palavras, da *colocação do problema em questão*. Dentro disso,

¹¹ Não é preciso dizer que essa forma de *epoché* não deve ser confundida com o *epoché* que leva à redução fenomenológica, pelo qual não só a subjetividade do pensador, mas todo o mundo, é "colocado entre parênteses". O pensamento teórico tem de ser caracterizado como pertencente à "atitude natural", sendo que aqui (diferentemente do que acontece no texto) esta expressão é usada em oposição a "redução fenomenológica".

a solução mais ou menos vazia, antecipada, desse problema torna-se a meta suprema da atividade científica. Por outro lado, a mera colocação do problema define, de uma vez, as seções ou elementos do mundo que, real ou potencialmente, podem relacionar-se a ele como relevantes, como afetando a matéria em questão. Assim, essa circunscrição do campo relevante vai guiar o processo de pesquisa. Ela determina, antes de tudo, o assim chamado "nível" da pesquisa. Aliás, o termo nível é simplesmente outra expressão para a linha que faz a fronteira entre tudo o que pertence ou não ao problema em consideração, sendo o que pertence os tópicos a serem investigados, explicados, esclarecidos, e o que não pertence os outros elementos do conhecimento do cientista, que, porque são irrelevantes para esse problema, ele decide aceitar como pressupostos, como meros "dados", sem questioná-los. Noutras palavras, a linha divisória é o lugar onde se situam os pontos que atualmente interessam ao cientista e nos quais ele decidiu interromper a pesquisa e a análise. Em segundo lugar, a colocação do problema logo revela seus horizontes: o horizonte externo, ou seja, os problemas relacionados que terão de ser colocados depois, bem como o horizonte interno, todas as implicações por trás do próprio problema que têm de tornar-se visíveis e explicáveis de modo a resolvê-lo.

Tudo isso, contudo, não significa que a decisão do cientista de colocar o problema é arbitrária ou que ele tenha a mesma "liberdade de decisão" ao escolher e solucionar seus problemas que tem o eu que fantasia ao preencher as suas antecipações. Não é esse absolutamente o caso. É claro que o pensador teórico pode escolher à vontade, determinado apenas por sua inclinação, a qual está enraizada em sua personalidade íntima, o campo científico pelo qual vai se interessar e, possivelmente, também o nível (em geral) em que vai desenvolver suas investigações. Mas logo que toma sua decisão, no que diz respeito a isso, o cientista entra no mundo já constituído da contemplação científica, que lhe é dado pela tradição histórica da sua ciência. Daí ele vai participar de um universo de discurso que abrange os resultados obtidos por outros, os problemas colocados por outros, as soluções sugeridas por outros, os métodos trabalhados por outros. Esse universo teórico de uma determinada ciência é em si uma província de significado finita, tendo seu estilo cognitivo peculiar, com implicações peculiares nos problemas e horizontes

a serem explicados. O princípio regulador da constituição de tal província do significado, chamado um determinado ramo da ciência, pode ser formulado da seguinte maneira: qualquer problema que surja dentro do campo científico tem de compartilhar o estilo universal desse campo e tem de ser compatível com os problemas já constituídos e sua solução, quer aceitando-os, quer recusando-os. Assim, a latitude da escolha do cientista ao colocar o problema é, de fato, muito pequena.

VI. A Província da Sociologia

SOCIOLOGIA INTERPRETATIVA

I. *Considerações Básicas*

LIMITAÇÕES DA ABORDAGEM BEHAVIORISTA A primeira vista não é fácil compreender por que o ponto de vista subjetivo deve ser preferido nas Ciências Sociais. Por que sempre nos dirigimos a essa tirana misteriosa e não tão interessante das Ciências Sociais chamada subjetividade do ator? Por que não descrever honestamente, em termos honestamente objetivos, o que acontece de fato, quer dizer, por que não falar a nossa própria língua, a língua dos observadores qualificados e cientificamente treinados do mundo social? E se se objetar que os termos dessa língua não são mais que convenções artificiais, criadas por nossa "vontade e capricho" e que, portanto, não os podemos utilizar para uma abordagem verdadeira do significado que os atos sociais têm para aqueles que agem, mas apenas na nossa interpretação, poderíamos responder que é precisamente essa construção de um sistema de convenções e uma descrição honesta do mundo que é, e é tão-somente, a missão do pensamento científico; que nós, cientistas, não somos menos soberanos em nosso sistema de interpretações do que o ator é livre ao estabelecer seu sistema de metas e planos; que nós, cientistas sociais em particular, não temos senão que seguir o padrão das Ciências Naturais, que têm desempenhado com esses mesmos métodos que devemos abandonar o trabalho mais maravilhoso de todos os tempos; e, finalmente, que é a essência mesma da ciência ser objetiva, válida não só para mim, ou para mim e você e uns poucos outros, mas para todos, e que as proposições científicas não se referem a

Transcrito dos seguintes itens da Bibliografia: 1960, 203-5, 205-9; 1954, 272-73, 265-67, 264-65, 269-70; 1953c, 28-30, 30-31; 1943, 145; 1953c, 33-34, 34-36; 1943, 146; 1967, 186-88, 188-90; 1943, 144-45; 1967, 196-98, 198-200, 200-201, 228.

meu mundo privado, mas ao mundo da vida único, comum a todos nós.

A última parte desta tese é incontestavelmente verdadeira; mas, sem dúvida, não é difícil imaginar a existência de um ponto de vista básico, segundo o qual as Ciências Sociais têm de seguir o padrão das Ciências Naturais e adotar os seus métodos. Seguindo um caminho lógico, ele leva ao método do behaviorismo. Não cabe ao presente estudo a crítica deste princípio. Limitamo-nos a comentar que o behaviorismo radical começa e termina, basicamente, na hipótese de que não existe possibilidade de se provar a inteligência do "semelhante". É altamente provável que ele seja um ser humano inteligente, mas esse é um "fato discutível", impossível de ser verificado (Russell e, do mesmo modo, Carnap).

Não fica bem claro, porém, por que um indivíduo inteligente escreveria livros para outros ou mesmo por que encontrar-se-ia com outros em congresso, onde fica reciprocamente provado que a inteligência do outro é um fato questionável. É ainda menos compreensível que os mesmos autores que acreditam na impossibilidade de se verificar a inteligência dos outros seres humanos têm tanta confiança no próprio princípio da possibilidade de verificação, que só pode ser realizado através da cooperação dos outros, por meio de controle comum. Além disso, eles não se inibem com o fato de todas as suas deliberações partirem do dogma de que existe a língua, de que reações de fala e relações verbais são métodos legítimos da Psicologia Behaviorista, de que proposições numa dada linguagem podem fazer sentido, sem considerar que língua, fala, relação verbal, proposição e sentido já pressupõem *alter egos* inteligentes, capazes de compreender a língua, de interpretar a proposição e de verificar o sentido. Mas os fenômenos de compreensão e interpretação em si não podem ser explicados como comportamento puro, a não ser que recorramos ao subterfúgio "de um comportamento fechado", que escapa à descrição behaviorista.

Esses poucos comentários críticos, entretanto, não dizem respeito ao nosso problema básico. O behaviorismo, bem como todo outro código de referência objetivo nas Ciências Sociais, tem, é claro, como propósito principal, explicar através de métodos cientificamente corretos o que realmente acontece no mundo social de nossa vida cotidiana. É claro que nenhuma teoria científica

tem por meta, ou como significado, designar e descrever um mundo fictício, sem nenhuma referência à nossa experiência do senso comum, o que não teria nenhum interesse prático para nós. Os pais do behaviorismo não tinham outro propósito senão o de descrever e explicar atos humanos reais dentro de um mundo humano real. Mas a falácia desta teoria está na substituição da realidade social por um mundo fictício, devido aos princípios metodológicos que promulga para as Ciências Sociais, os quais, muito embora tenham provado ser verdadeiros em outros campos, revelam-se um fracasso no reino da intersubjetividade.

A ABORDAGEM OBJETIVA E A SUBJETIVA Mas, embora a mais radical, o behaviorismo é apenas uma forma de objetivismo nas Ciências Sociais. O estudioso do mundo social não se encontra diante da alternativa inexorável de aceitar o ponto de vista mais subjetivo e, portanto, estudar os motivos e pensamentos na mente do ator; ou restringir-se à descrição do comportamento "aberto" e admitir o princípio behaviorista da impossibilidade de acesso à mente do outro e até da impossibilidade de verificar a inteligência do outro. Em vez disso, existe uma atitude básica concebível — e, de fato, vários cientistas sociais famosos e adotaram — que aceita "ingenuamente" o mundo social, com todos os seus *alter egos* e instituições, como um universo significativo, significativo precisamente para o observador cuja única tarefa científica consiste em descrever e explicar as suas experiências, e as de seus colegas observadores, desse universo.

Na realidade, esses cientistas admitem que fenômenos como nação, governo, mercado, preço, religião, arte, ciência referem-se a atividades de outros seres humanos inteligentes, para quem elas constituem o mundo da sua vida social; admitem, ainda, que o mundo social foi criado por *alter egos*, através de suas atividades, e que eles orientam as suas atividades futuras com base na existência desse mundo. Entretanto, assim pensam esses cientistas, não somos obrigados a retornar às atividades subjetivas desses *alter egos* e aos seus correlatos nas suas mentes para poder descrever e explicar os fatos do mundo social. Os cientistas sociais, acham eles, podem e devem restringir-se a dizer o que o mundo social significa para eles, cientistas, negligenciando o que ele significa para os atores dentro desse mundo social. Vamos coletar os fatos do mundo social de tal modo que nossa experiência científica

fica possa apresentá-los sob uma forma segura, vamos descrever e analisar esses fatos, vamos agrupá-los em categorias pertinentes e estudar a forma de suas regularidades, e a maneira como se desenvolvem, e vamos chegar, assim, a um sistema para as Ciências Sociais, descobrindo os princípios básicos e as leis para a análise do mundo social. Uma vez alcançada essa meta, as Ciências Sociais podem confiar as análises subjetivas a psicólogos, filósofos, metafísicos, ou qualquer outro nome que se queira dar a pessoas ociosas que lidam com tais problemas. E, dirá ainda o defensor de tal posição, não é esse o ideal científico que as mais avançadas Ciências Sociais estão prestes a realizar? Olhe a Economia moderna! O grande progresso dessa ciência começa exatamente com a decisão de alguns espíritos avançados de estudar curvas de demanda e oferta e de discutir equações de preços e custos, ao invés de esforçar-se, muito e em vão, para penetrar no mistério das vontades e dos valores subjetivos.

Essa posição, sem dúvida, não só é possível, como mesmo aceita pela maioria dos cientistas sociais. Não há dúvida de que, em um certo nível, o trabalho científico real pode ser desempenhado e tem sido desempenhado sem entrar nos problemas da subjetividade. Podemos ir muito adiante no estudo de fenômenos sociais como instituições sociais de todos os tipos, relações sociais e mesmo grupos sociais, sem abandonar o quadro de referências básico, que pode ser formulado da seguinte maneira: o que tudo isso significa para nós, observadores científicos? Com esse propósito podemos desenvolver e aplicar um refinado sistema de abstração, que intencionalmente elimina o ator no mundo social, com todos os seus pontos de vista subjetivos, e podemos até mesmo fazer isso sem entrar em conflito com as experiências derivadas da realidade social. Mestres nessa técnica — e existem muitos deles em todos os campos da pesquisa social — estarão sempre precavidos de forma a evitar um nível consistente dentro dessa técnica e, com isso, limitar convenientemente os seus problemas.

Nada disso altera o fato de que esse tipo de ciência social não lida direta e imediatamente com o mundo da vida social comum a todos nós, mas com idealizações e formalizações do mundo social, engenhosa e eficientemente escolhidas, que não chegam a ser contrárias a seus fatos. Nem faz a menor referência, referência essa indispensável, ao ponto de vista subjetivo,

em outros níveis de abstração, se o problema original sob consideração é modificado. Mas então — e esse é um ponto importante — essa referência ao ponto de vista subjetivo pode sempre ser feita e deve ser feita. Como o mundo social, sob qualquer aspecto, não importa qual, continua sendo um cosmo muito complicado de atividades humanas, sempre podemos retornar ao "homem esquecido" das Ciências Sociais, ao ator no mundo social, cuja ação e sentimento estão no fundo de todo o sistema. Tentamos, então, compreendê-lo em função dessa ação, desse sentimento e do estado de espírito que o induziu a adotar determinadas atitudes com relação ao seu ambiente social.

Nesse caso, a resposta à pergunta "o que significa esse mundo social para mim, o observador?" já requer, como pré-requisito, respostas a perguntas bastante diferentes, "o que significa esse mundo social para o ator observado dentro dele, e o que ele quis dizer através de sua ação dentro dele?" Ao colocar nossas questões desse modo não mais aceitamos ingenuamente o mundo social, nem as idealizações e formalizações correntes dele como prontas, dotadas de um significado acima de qualquer questão, mas nos empenhamos em estudar o processo de idealizar e formalizar em si, a gênese do significado que os fenômenos sociais têm para nós, bem como para os atores, o mecanismo da atividade através da qual os seres humanos compreendem uns aos outros e a si próprios. Somos sempre livres e, às vezes, obrigados a sê-lo.

Essa possibilidade de estudar o mundo social sob pontos de vista diferentes revela a importância fundamental da fórmula do Professor Znaniecki (de que todos os fenômenos sociais podem ser descritos por um dos seguintes quatro códigos de referência: personalidade social, ato social, grupo social e relações sociais). Todo fenômeno social pode ser estudado pelo código de referência do relacionamento social ou dos grupos sociais (ou, podemos adicionar, instituições sociais) tão legitimamente quanto pelos códigos dos atos sociais ou das pessoas. O primeiro grupo de códigos de referência é o objetivo; tal código trará bons resultados se aplicado exclusivamente a problemas pertencentes à esfera dos fenômenos objetivos — já que suas idealizações e formalizações específicas foram designadas para a explicação desses fenômenos — desde que, no entanto, eles não contenham nenhum elemento inconsistente ou elementos incompatíveis com os outros códigos (os subjetivos) e com a nossa experiência do senso comum do

mundo social em geral. *Mutatis mutandis*, a mesma tese é válida para os códigos subjetivos.¹

Noutras palavras, a decisão do observador científico de estudar o mundo social através de um quadro de referência objetivo ou subjetivo delimita de uma vez por todas a seção do mundo social (ou, pelo menos, o aspecto de tal seção) que pode ser estudada através do código escolhido. O postulado básico da metodologia da ciência social, portanto, deve ser o seguinte: escolha o código de referência adequado ao problema no qual você está interessado, considere as suas limitações e possibilidades, torne seus termos consistentes e compatíveis um com o outro e, uma vez aceito, continue com ele! Se, por um lado, no curso do seu trabalho, as ramificações do seu problema o levarem à aceitação de outros códigos de referência e de interpretação, não se esqueça de que com a mudança de código todos os termos do código anteriormente usados passam por uma mudança de significado. Para preservar a consistência do seu pensamento, você tem de atentar para que o "denominador" de todos os termos e conceitos que você usa seja o mesmo.

Esse é o verdadeiro sentido do postulado tão freqüentemente mal compreendido da "pureza do método". É mais difícil do que parece segui-lo. A maioria das falácias nas Ciências Sociais pode ser reduzida à confusão dos pontos de vista subjetivo e objetivo que, despercebida do cientista, surge no processo de transição de um nível ao outro no decorrer do trabalho científico. São esses os perigos que a mistura dos pontos de vista subjetivo e objetivo envolve no trabalho concreto de cientistas sociais. Mas, para uma teoria da ação, o ponto de vista subjetivo deve reter sua força total; na sua falta, tal teoria perde seus fundamentos básicos, perde precisamente a sua referência ao mundo social da vida e experiência cotidianas. A salvaguarda do ponto de vista subjetivo é a única, porém suficiente, garantia de que o mundo da realidade social não será substituído por um mundo fictício, inexistente, construído pelo observador.

¹ Para sermos tão precisos quanto possível: no nível do que acabamos de chamar de códigos objetivos, a dicotomia dos pontos de vista subjetivo e objetivo nem sequer se torna visível. Ela emerge, quando emerge, na suposição básica de que se pode referir o mundo social a atividades de seres humanos individuais e ao significado que esses indivíduos atribuem ao seu mundo da vida social. Mas, justamente, essa suposição básica, a única capaz de por si só tornar o problema da intersubjetividade nas Ciências Sociais acessível, pertence à Sociologia moderna.

DA UNIDADE DAS CIÊNCIAS Uma palavra sobre o problema da unidade do método das ciências empíricas. Parece-me que o cientista social pode concordar com a afirmação segundo a qual as principais diferenças entre as Ciências Sociais e as Naturais não têm de ser procuradas numa lógica diferente que rege cada ramo do conhecimento. Mas isso não quer dizer que as Ciências Sociais têm de abandonar os dispositivos particulares que usam para explorar a realidade social em nome de uma unidade ideal de métodos que se baseia na hipótese inteiramente infundada de que apenas os métodos utilizados nas Ciências Naturais e especialmente na Física são científicos. Que eu saiba, aqueles que propõem o movimento da "unidade da ciência" nunca fizeram nenhuma tentativa séria de responder, nem mesmo de colocar, a questão relativa ao estado atual do problema do método nas Ciências Naturais — não será ele apenas um caso do problema mais geral, ainda inexplorado, de como é possível qualquer conhecimento científico, e do que são as suas pressuposições lógicas e metodológicas? Pessoalmente, estou convencido de que a Filosofia Fenomenológica preparou o terreno para tal investigação. Seu resultado pode muito bem mostrar que os dispositivos metodológicos particulares desenvolvidos pelas Ciências Sociais a fim de captar a realidade social são mais adequados do que os das Ciências Naturais para levar à descoberta dos princípios gerais que regem todo o conhecimento humano.

O ASSUNTO BÁSICO DA SOCIOLOGIA Filósofos tão diferentes quanto James, Bergson, Dewey, Husserl e Whitehead concordam que o conhecimento do senso comum da vida cotidiana é o fundo não-questionado, mas sempre questionável, a partir do qual o estudo passa a existir, e somente a partir do qual pode ser desenvolvido. É desse *Lebenswelt*, como o chama Husserl, que todos os conceitos científicos e até lógicos se originam, ainda segundo Husserl; ele é a matriz social da qual, de acordo com Dewey, surgem as situações não-esclarecidas que têm de ser transformadas pelo processo do estudo na possibilidade fundamentada de asserção; e Whitehead afirmou que a meta da ciência é produzir uma teoria compatível com a experiência, explicando os objetos de pensamento construídos pelo senso comum, através de construções mentais, ou os objetos de pensamento da ciência. Pois todos esses pensadores concordam que qualquer conhecimento do mundo, no pensamento do senso comum bem como na ciência,

envolve construções mentais, sínteses, generalizações, formalizações e idealizações específicas do respectivo nível de organização do pensamento. O conceito de natureza, por exemplo, com o qual as Ciências Naturais têm de lidar é, como mostrou Husserl, uma abstração idealizada do *Lebenswelt*, uma abstração que, em princípio e, é claro, legitimamente, exclui as pessoas com a sua vida pessoal e todos os objetos da cultura que, como tais, se originam da atividade humana prática. Porém, é exatamente essa camada do *Lebenswelt* da qual as Ciências Naturais têm de se abstrair que é a realidade social que as Ciências Sociais têm de investigar.

... Uma teoria que visa explicar a realidade social tem de desenvolver dispositivos particulares, estranhos às Ciências Naturais, a fim de acompanhar a experiência do senso comum do mundo social. Isso foi, de fato, o que fizeram todas as ciências teóricas das coisas humanas — Economia, Sociologia, Direito, Linguística, Antropologia Cultural, etc.

Esse estado de coisas fundamenta-se no fato de que existe uma diferença essencial entre a estrutura dos objetos de pensamento, ou construtos mentais, formados pelas Ciências Sociais e aqueles formados pelas Ciências Naturais. Compete ao cientista natural, e somente a ele, definir, de acordo com as regras de procedimento de sua ciência, o seu campo de observação e determinar os fatos, dados e eventos dentro dele que são relevantes para o seu problema ou propósito científico em questão. Nem esses fatos e eventos são previamente selecionados nem o campo de observação é previamente interpretado. O mundo da natureza, segundo é explorado pelo cientista natural, nada "significa" para as moléculas, átomos e elétrons aí existentes. O campo de observação do cientista social, no entanto, ou mais precisamente a realidade social, tem um significado específico e uma estrutura de relevâncias para os seres humanos que vivem, agem e pensam dentro dele. Através de uma série de construções do senso comum, eles previamente selecionaram e interpretaram esse mundo que vivenciam como a realidade de suas vidas diárias. São esses seus objetos de pensamento que determinam seu comportamento, motivando-o. Os objetos de pensamentos construídos pelo cientista social para captar essa realidade social têm de ser fundamentados nos objetos de pensamento construídos pelo pensamento do senso comum dos homens que vivem sua vida diária dentro do seu mundo social. Assim, os construtos das Ciências

Sociais são, por assim dizer, construtos de segundo grau, ou seja, construtos dos construtos feitos pelos atores no cenário social, cujo comportamento o cientista social tem de observar e explicar de acordo com as regras de procedimento da sua ciência.

Assim, a exploração dos princípios gerais segundo os quais o homem organiza suas experiências na vida diária, e especialmente as do mundo social, é a primeira tarefa da metodologia das Ciências Sociais.

SOCIOLOGIA DA COMPREENSÃO O fato de que, no pensamento do senso comum, tomamos como pressuposto o nosso conhecimento real ou potencial do significado das ações humanas e de seus produtos é, assim penso eu, precisamente o que os cientistas querem expressar quando falam de compreensão ou *Verstehen* como uma técnica para lidar com as coisas humanas. *Verstehen* é, pois, primeiramente, não um método usado pelo cientista social, mas a forma particular de experiência através da qual o pensamento do senso comum toma conhecimento do mundo social e cultural. Não tem nada a ver com introspecção, é resultado de processos de aprendizado ou aculturação, do mesmo modo que a experiência do senso comum do chamado mundo natural. *Verstehen*, além disso, não é de modo algum uma coisa privada do observador, que não pode ser controlada pelas experiências de outros observadores. É controlável pelo menos na mesma medida em que as percepções sensoriais privadas de um indivíduo são controláveis por qualquer outro indivíduo em certas condições. Basta pensar numa discussão do júri num tribunal quanto a se o réu demonstrou "maldade premeditada" ou "intenção" de matar uma pessoa, se ele era capaz de saber das consequências do seu feito, etc. Aqui, temos até certas "regras de procedimento", fornecidas pelas "regras de evidência", no sentido jurídico, e uma espécie de verificação dos resultados obtida através de processos de *Verstehen*, como o Tribunal de Apelação, etc. Muitas outras predições baseadas em *Verstehen* são feitas frequentemente e com muito sucesso no pensamento do senso comum. Existe mais do que uma chance razoável de que uma carta devidamente selada e endereçada, colocada numa caixa de correio em Nova York, chegue ao seu destino em Chicago.

Apesar disso, tanto os defensores quanto os críticos do processo de *Verstehen* mantêm, e com razão, que *Verstehen* é "sub-

jetivo". Infelizmente, porém, cada partido usa esse termo num sentido diferente. Os críticos da compreensão a chamam de subjetiva porque, para eles, compreender os motivos da ação de outro homem depende da intuição pessoal, incontável e impossível de verificar, do observador, ou refere-se ao seu sistema pessoal de valores. Os cientistas sociais, como Max Weber, no entanto, chamam *Verstehen* de subjetiva porque a sua meta é descobrir o que o ator "significa" em sua ação, em contraste com o significado que essa ação tem para o parceiro do ator ou para um observador neutro. É essa a origem do famoso postulado de Max Weber da interpretação subjetiva... Toda a discussão é prejudicada pelo fato de não se distinguir com clareza entre *Verstehen*: 1) como a forma de experiência do conhecimento do senso comum das coisas humanas; 2) como um problema epistemológico; e 3) como um método peculiar das Ciências Sociais.

INTERPRETAÇÃO SUBJETIVA Os construtos envolvidos na experiência do senso comum do mundo intersubjetivo na vida diária, que são chamados *Verstehen*, são os construtos de primeiro grau, sobre os quais têm de ser erigidos os construtos de segundo grau das Ciências Sociais... Mostramos que os construtos de primeiro grau, os construtos do senso comum, referem-se a elementos subjetivos, ou seja, a *Verstehen* da ação do ator do seu, do ator, ponto de vista. Consequentemente, se as Ciências Sociais visam, de fato, explicar a realidade social, então os construtos científicos de segundo grau têm também de incluir uma referência ao significado subjetivo que uma ação tem para o ator. Isso é, penso, o que Max Weber concebia em seu famoso postulado da interpretação subjetiva, o qual, de fato, tem sido observado na formação das teorias de todas as Ciências Sociais. O postulado da interpretação subjetiva tem de ser entendido no sentido de que todas as explicações científicas do mundo social *podem* e, para certos propósitos, *têm* de referir-se ao significado subjetivo das ações dos seres humanos, das quais se origina a realidade social...

Como é possível formar conceitos objetivos e teorias objetivamente verificáveis de estruturas de significado subjetivas? A visão básica de que os conceitos formados pelo cientista social são construtos dos construtos formados no pensamento do senso comum pelos atores no cenário social responde a essa pergunta.

Os construtos científicos de segundo grau, formados de acordo com as regras de procedimento válidas para todas as ciências empíricas, são construtos objetivos típicos, idealizados e, como tais, de tipo diferente dos desenvolvidos no primeiro grau, o do pensamento do senso comum, o qual têm de substituir. São sistemas teóricos contendo hipóteses gerais verificáveis.

II. Observação, Conceituação, Tipos Ideais

A POSTURA DO OBSERVADOR SOCIOLOGICO O problema particular das Ciências Sociais é desenvolver dispositivos metodológicos para alcançar o conhecimento objetivo e verificável de uma estrutura de significado subjetiva. A fim de esclarecer isso, vamos considerar muito brevemente a atitude particular do cientista com relação ao mundo social.

Essa atitude do cientista social é a de um mero observador desinteressado do mundo social. Ele não está envolvido na situação observada, a qual, para ele, não tem interesse prático, mas apenas cognitivo. Ela não é o palco de suas atividades, mas tão-somente objeto de sua contemplação. Ele não age dentro dela vitalmente interessado no resultado de suas ações, desejando ou temendo suas possíveis consequências, mas a vê com a mesma equanimidade distante com que o cientista natural vê as ocorrências em seu laboratório... Ao resolver adotar a atitude desinteressada de um observador científico — em nossa linguagem, ao estabelecer como plano de vida o trabalho científico — o cientista social se desliga de sua situação biográfica dentro do mundo social. O que é tido como pressuposto na situação biográfica da vida diária pode tornar-se questionável para o cientista, e *vice-versa*; o que parece ser da maior relevância num nível pode tornar-se inteiramente irrelevante no outro. O centro de orientação é radicalmente deslocado e também a hierarquia de planos e projetos. Ao tomar a decisão de desenvolver um projeto de trabalho científico, governado pela busca desinteressada da verdade, de acordo com regras preestabelecidas, chamadas método científico, o cientista ingressou num campo de conhecimento previamente organizado, o corpo de sua ciência. Ele tem de aceitar o que é considerado por seus colegas cientistas como conhecimento estabelecido ou "revelar causas" por que não pode aceitá-

lo. Somente dentro desse quadro, pode seleccionar o seu problema científico particular e tomar as suas decisões científicas. Esse quadro constitui o seu "estar numa situação científica" que substitui sua situação biográfica enquanto ser humano no mundo. Portanto, é somente o problema científico, uma vez estabelecido, que determina o que é e o que não é relevante para a sua solução e, por conseguinte, o que tem de ser investigado e o que pode ser tomado como pressuposto, como "dado", e, finalmente, o nível da pesquisa no sentido mais amplo, isto é, as abstrações, generalizações, formalizações, idealizações, em suma: os construtos necessários e admissíveis para que se possa considerar o problema como em fase de resolução. Noutras palavras, o problema científico é o "lugar" de todos os possíveis construtos relevantes para a sua solução e cada construto traz consigo — tomando emprestado um termo matemático — um denominador que se refere ao problema em função do qual ele foi estabelecido. Resulta daí que qualquer deslocamento do problema em estudo ou do nível da pesquisa envolve modificação nas estruturas de relevância e nos construtos, os quais foram formados para a solução de outro problema ou para a sua solução noutra nível; um grande número de mal-entendidos e controvérsias, especialmente nas Ciências Sociais, origina-se da ignorância desse fato.

FORMAÇÃO DE CONSTRUTOS SOCIOLÓGICOS O cientista social não tem "Aqui" dentro do mundo social ou, mais precisamente, ele considera sua posição dentro dele e o sistema de relevâncias a ele ligado como irrelevantes para o seu empreendimento científico. Seu estoque de conhecimento à mão é o corpo de sua ciência e ele tem de tomá-lo como pressuposto — o que significa, nesse contexto: como cientificamente correto — a menos que torne explícito por que não pode agir assim. A esse corpo da ciência pertencem também as regras de procedimento já testadas, isto é, os métodos de sua ciência, inclusive os métodos de formar construtos de modo cientificamente seguro. Esse estoque de conhecimento tem uma estrutura bem diferente daquela que o homem na vida cotidiana tem à mão. Na verdade, ele também vai revelar graus diversos de clareza e nitidez. Mas essa estruturação vai depender do conhecimento de problemas solucionados, de suas implicações ainda obscuras e dos horizontes em aberto de outros problemas ainda não formulados. O cientista toma como

pressuposto o que define ser um dado, e isso independe das crenças aceites por qualquer grupo interno no mundo da vida diária. O problema científico, uma vez estabelecido, por si próprio determina a estrutura de relevâncias.

Não tendo "Aqui" dentro do mundo social, o cientista social não organiza esse mundo em camadas que o envolvem e das quais ele é o centro. Não pode nunca entrar como consócio num padrão de interação com um dos atores da cena social sem abandonar, pelo menos temporariamente, a sua atitude científica. O observador participante, ou o que trabalha no campo, estabelece contato com o grupo estudado como um homem entre semelhantes; só que o sistema de relevâncias que lhe serve de código de selecção e interpretação é determinado pela atitude científica temporariamente deixada de lado, para logo ser retomada.

Assim, adotando a atitude científica, o cientista social observa padrões de interação humana ou seus resultados na medida em que são acessíveis à sua observação e abertos à sua interpretação. Tem de interpretar esses padrões de interação, contudo, em termos de sua estrutura de significado subjetivo, a não ser que abandone qualquer esperança de captar a "realidade social".

A fim de obedecer a esse postulado, o observador científico procede de modo similar ao do observador de um padrão de interação social no mundo da vida cotidiana, embora guiado por um sistema de relevâncias inteiramente diferente.

RELEVÂNCIA SOCIOLÓGICA Num sistema científico, o problema tem exatamente a mesma significância para a atividade científica que têm os interesses práticos para as atividades do trabalho cotidiano. O problema científico, conforme formulado, tem uma função dupla:

a) Determina os limites dentro dos quais as proposições possíveis tornam-se relevantes para a pesquisa e cria, assim, o domínio do objeto científico, dentro do qual todos os conceitos devem ser compatíveis.

b) O simples fato de que um problema é levantado cria um código de referência para a construção de todos os tipos ideais que podem ser utilizados como relevantes.

Para entender melhor o último comentário, temos de considerar que o conceito "tipo" não é independente, mas precisa

sempre de um suplemento. Não podemos falar simplesmente de um "tipo ideal" como tal; temos de indicar o código de referência dentro do qual esse tipo ideal pode ser utilizado, isto é, o problema em função do qual o tipo foi construído.

POSTULADOS PARA A CONSTRUÇÃO DE CONCEITOS SOBRE A AÇÃO HUMANA O problema principal das Ciências Sociais é desenvolver um método para lidar de modo objetivo com o significado subjetivo da ação humana, posto que, para chegar a termos com a realidade social, o pensamento das Ciências Sociais tem de ser consistente com os objetos de pensamento do senso comum formados pelos homens na vida cotidiana. Os construtos-modelo, conforme descritos anteriormente, preenchem esses requisitos se são formados de acordo com os seguintes postulados:

1) *O postulado da consistência lógica.* O sistema de construtos típicos designado pelo cientista tem de ser estabelecido com o mais alto grau de clareza e nitidez da estrutura conceitual em pauta e tem de ser totalmente compatível com os princípios da lógica formal. O preenchimento desse postulado garante a validade objetiva dos objetos de pensamento construídos pelo cientista social, e o seu caráter estritamente lógico é um dos traços mais importantes para fazer-se distinção entre os objetos de pensamento científico e os objetos de pensamento construídos pelo pensamento prático na vida diária, os quais os primeiros têm de substituir.

2) *O postulado da interpretação subjetiva.* A fim de estudar ações humanas, o cientista tem de perguntar que modelo de mente individual pode ser construído e que conteúdos típicos devem ser a ele atribuídos, a fim de explicar os fatos observados como resultado da atividade dessa mente, numa relação compreensível. A concordância com esse postulado garante a possibilidade de se referir todos os tipos de ação humana ou seus resultados ao significado subjetivo que tal ação ou resultados de ação tiveram para o ator.

3) *O postulado da adequação.* Num modelo científico da ação humana, cada termo deve ser construído de tal forma que um ato humano, desempenhado no mundo da vida por um ator individual, da maneira indicada pelo construto típico, seja compreensível para o próprio ator, bem como para os seus semelhantes, em termos da interpretação prática da vida cotidiana.

Esse postulado garante a consistência dos construtos do cientista social com relação aos construtos da experiência prática da realidade social.

MODELOS DE AÇÃO RACIONAL Todos os construtos-modelo do mundo social, para serem científicos, têm de preencher os requisitos desses três postulados. Mas qualquer construto que esteja de acordo com o postulado da consistência lógica, qualquer atividade científica, não é por definição racional?

Isso certamente é verdade, mas temos de evitar aqui um perigoso mal-entendido. Temos de distinguir entre construtos racionais de modelos de ações humanas, de um lado, e construtos de modelos de ações humanas racionais, de outro. A ciência pode construir modelos racionais de comportamento irracional, como mostra uma consulta a qualquer livro de Psiquiatria. Por outro lado, o pensamento prático freqüentemente constrói modelos irracionais de comportamento altamente racional, por exemplo ao explicar decisões econômicas, políticas, militares e até científicas relacionando-as com sentimentos ou ideologias que se pressupõe que regem o comportamento dos participantes. A racionalidade da construção do modelo é uma coisa e, nesse sentido, todos os modelos apropriadamente construídos das ciências — não apenas os das Ciências Sociais — são racionais; a construção de modelos de comportamento racional é uma coisa bem diferente. Seria um grave mal-entendido acreditar que é um propósito dos construtos de modelos nas Ciências Sociais, ou um critério para o seu caráter científico, que padrões irracionais de comportamento sejam interpretados como se fossem racionais.

No que se segue, estamos interessados principalmente na utilidade dos modelos científicos — portanto, racionais — de padrões de comportamento racional. Pode-se compreender facilmente que é possível, em princípio, o construto científico de um tipo de linha de ação perfeito, a de seu tipo de pessoa correspondente e também a de padrões racionais de interação. Isso acontece porque, ao construir um modelo de uma consciência fictícia, o cientista pode selecionar, como relevante para o seu problema, apenas os elementos que tornam possíveis as ações ou reações racionais de seus homúnculos. O postulado de racionalidade que tal construto teria de preencher pode ser formulado do seguinte modo:

A linha de ação racional e os tipos de pessoas têm de ser construídos de tal forma que um ator no mundo da vida desempenharia a ação tipificada se tivesse um conhecimento perfeitamente claro e nítido de todos os elementos, e apenas desses elementos, assumidos pelo cientista social como sendo relevantes para essa ação, e tenderia a usar os meios mais apropriados, supostamente à sua disposição, para alcançar os fins definidos pelo próprio construto.

As vantagens do uso de tais modelos de comportamento racional nas Ciências Sociais podem ser assim caracterizadas:

1) A possibilidade de construir padrões de interação social, na hipótese de que todos os participantes de tal interação agem racionalmente, sob um conjunto de condições, meios, fins e motivos definidos pelo cientista social e, supostamente, comuns a todos os participantes ou distribuídos entre eles de maneira específica. Através desse arranjo, o comportamento padrão, tal como os chamados papéis sociais, comportamentos institucionais, etc., pode ser estudado isoladamente.

2) Onde o comportamento dos indivíduos no mundo da vida social não é previsível, a não ser em antecipações vazias, o comportamento racional de um tipo construído de pessoa é, por definição, supostamente previsível ou, mais precisamente, previsível dentro dos limites dos elementos tipificados no construto. O modelo de ação racional pode, portanto, ser usado como dispositivo para constatar o comportamento "desviado" no mundo social real e referi-lo a "dados transcendentais ao problema", ou seja, a elementos não-tipificados.

3) Por meio de variações de alguns dos elementos podem ser construídos e comparados uns com os outros diversos modelos ou mesmo conjuntos de modelos de ações racionais, com vista à solução do mesmo problema científico.

O último ponto, contudo, precisa ser comentado. Já não afirmamos que todos os construtos trazem um "denominador" que os relaciona ao problema em estudo, e que eles têm de ser revistos quando há um deslocamento desse problema? Não existe uma certa contradição entre isso e a possibilidade de se construir diversos modelos concorrentes para a solução de um mesmo problema científico?

A contradição desaparece se consideramos que qualquer problema é apenas um "lugar" de implicações que podem ser expli-

citadas ou, usando uma expressão de Husserl, que o problema possui seu horizonte interno de elementos não-questionados, porém questionáveis.

A fim de explicitar o horizonte interno do problema podemos variar as condições sob as quais os atores fictícios supostamente agem, os elementos do mundo dos quais eles supostamente têm conhecimento, seus supostos motivos entrelaçados, o grau de familiaridade ou anonimato em que eles supostamente se inter-relacionam, etc. Como economista interessado na teoria do oligopólio,² posso, por exemplo, construir modelos de uma única firma, ou modelos de uma indústria ou do sistema econômico como um todo. Se eu me restringir à teoria da firma individual (digamos, se eu analisar os efeitos de um acordo de cartel sobre a produção da mercadoria em questão), posso construir um modelo de um produtor agindo em condições de concorrência irregular, outro de um produtor nas mesmas condições de custo, agindo sob restrições de cartel impostas e ciente de restrições similares impostas aos outros fornecedores do "mesmo" produto. Podemos então comparar a produção "da" firma nos dois modelos.

Todos esses modelos são modelos de ações racionais, mas não de ações desempenhadas por seres humanos vivos em situações por eles definidas. Supõe-se que elas possam ser desempenhadas pelos tipos de pessoas construídos pelo economista, dentro do ambiente artificial no qual ele situou os seus homúnculos.

POR QUE TIPOS IDEAIS DE CONDUTA SUBJETIVA? Por que formar quaisquer tipos de pessoas? Por que não simplesmente coletar fatos empíricos? Ou, se a técnica da interpretação por meio de tipos pode ser aplicada com sucesso, por que não restringir-se a formar tipos de eventos impessoais ou tipos de comportamento de grupos?... Por que retornar ao código da ação social e ao ator individual?

A resposta é esta: é verdade que uma parte muito grande da ciência social pode ser desenvolvida, como tem sido desenvolvida, num nível que legitimamente abstrai-se de tudo o que acontece com o ator individual. Mas esse operar com generalizações

² Registro com gratidão a permissão do meu amigo, o Professor Fritz Machlup, para tirar os exemplos que se seguem de seu livro *The Economics of Seller's Competition Model Analysis of Seller's Conduct* (Baltimore, 1952), pp. 4 e seguintes.

e idealizações, num alto nível de abstração, em todo caso, nada mais é do que uma espécie de taquigrafia intelectual. Sempre que o problema em estudo o exigir, o cientista social precisa ter a possibilidade de deslocar o nível de sua pesquisa para o da atividade humana individual, e onde se faz um trabalho científico esse deslocamento é sempre possível.

A razão real disso é que não podemos lidar com fenômenos no mundo social como lidamos com fenômenos que pertencem à esfera do natural. Na última, coletamos fatos e regularidades que não nos são compreensíveis, mas que podemos tão-somente associar a certas hipóteses fundamentais a respeito do mundo. Nunca iremos entender por que o mercúrio no termômetro sobe quando bate sol sobre ele. Só podemos interpretar esse fenômeno como compatível com as leis que deduzimos de alguma hipótese básica sobre o mundo físico. Os fenômenos sociais, ao contrário, que-remos compreender e não podemos compreendê-los de outra maneira que não seja o código das motivações humanas, dos fins e meios humanos, do planejamento humano — em suma, das categorias da ação humana.

O cientista social, portanto, precisa perguntar ou pelo menos precisa estar sempre em posição de perguntar o que acontece na mente de um ator individual cujo ato resultou no fenômeno em questão.

ESPÉCIES DE TIPOS IDEAIS Compreendemos o comportamento dos outros em termos de tipos ideais... O processo consiste essencialmente em tomar uma interseção de nossa experiência de outra pessoa e, por assim dizer, "cristalizá-la sobre uma lâmina". ... Isso é feito por meio de uma "síntese de reconhecimento". No entanto, há algo de ambíguo com relação a esse conceito de um tipo ideal de comportamento humano. Ele denota ao mesmo tempo tipos ideais que abrangem: 1) contextos de significado objetivos já dados; 2) produtos; 3) cursos de ação; e 4) objetos reais e ideais, sempre que os itens acima forem resultado de comportamento humano. Também se incluiriam aí as interpretações dos produtos do comportamento do tipo ideal. Estas últimas são as interpretações às quais recorreremos quando nada sabemos sobre as experiências individuais daqueles que criaram esses produtos. Sempre que depa-ramos com qualquer ordenação de experiência passada, na forma de códigos interpretativos, qualquer ato de abstração, generaliza-

ção, formalização ou idealização, não importa qual seja o objeto envolvido, encontramos esse processo através do qual um momento da experiência vivida é deslocado de seu cenário e então, por meio de uma "síntese de reconhecimento", congelado num "tipo ideal", esquemático e rígido. Na medida em que a expressão "tipo ideal" pode ser aplicada a qualquer código de interpretação no qual a experiência é categorizada — como nos primeiros trabalhos de Max Weber — ela não levanta nenhum problema especial para o cientista social. Poderíamos falar, exatamente no mesmo sentido, de tipos ideais de objetos e processos físicos, de padrões meteorológicos, de séries de evolução na Biologia, e assim por diante. Quão útil o conceito de tipos ideais poderia ser nesses campos, não nos cabe dizer, já que estamos interessados aqui num grupo específico de problemas das Ciências Sociais.

O conceito "tipo ideal de comportamento humano" pode ser visto de duas maneiras. Primeiro, pode significar o tipo ideal de outra pessoa, que está se expressando, ou que se expressou, de um certo modo. Ou pode significar, em segundo lugar, o tipo ideal do processo expressivo em si, ou mesmo os resultados exteriores que interpretamos como signos do processo de expressão. Chame-mos o primeiro de "tipo ideal de pessoa" * e o segundo de tipo "material" ou "de linha de ação". Existe certamente uma relação interna entre esses dois. Não posso, por exemplo, definir o tipo ideal de empregado do correio sem primeiro ter em mente uma definição de seu cargo. O cargo é um tipo de linha de ação, um contexto de significado objetivo, é claro. Uma vez esclarecido sobre o tipo de linha de ação, posso construir o tipo ideal de pessoa, isto é, "a pessoa que ocupa esse cargo". E, ao fazer isso, imagino os contextos de significado subjetivos correspondentes que estariam em sua mente, os contextos subjetivos que teriam de ser adequados aos contextos objetivos já definidos. O tipo ideal de pessoa é, portanto, *derivativo*, e o tipo de linha de ação pode ser considerado de maneira bastante independente como um contexto de significado puramente objetivo.

TIPO DE PESSOA E TIPO DE LINHA DE AÇÃO Obser-vando a linguagem podemos ver o tipo ideal de pessoa no próprio processo de construção. Estou me referindo aos nomes que são

* Nota do organizador: Os aspectos elementares desse tipo foram discutidos no subtítulo "Tipos Ideais de Pessoa", no cap. 10.

meros verbos transformados em substantivos. Assim, o gerúndio é a tipificação pessoal de um ato em curso e todo particípio passado é o tipo ideal de um ato completo. Agindo é que pode haver ato. Consequentemente, quando procuro compreender o comportamento do outro de modo típico-ideal, há um método duplo à minha disposição. Posso partir do ato acabado e, então, determinar o tipo de ação que o produziu e finalmente me decidir quanto ao tipo de pessoa capaz de ter agido desse modo. Ou posso inverter o processo e conhecendo o tipo ideal de pessoa deduzir o ato correspondente. Temos, pois, que lidar com dois problemas diferentes. Um diz respeito a que aspectos de um ato acabado³ são selecionados como típicos e a como deduzimos o tipo de pessoa do tipo de linha de ação. O outro diz respeito a como deduzimos ações específicas de um tipo ideal de pessoa dado. A primeira é uma questão geral sobre a gênese do típico. Tem a ver com a constituição de tipos ideais — sejam eles tipos de linhas de ação ou tipos de pessoas — a partir de atos concretos dados. A segunda questão tem a ver com a dedução de uma ação a partir de um tipo ideal de pessoa, e vamos chamá-la de “liberdade do tipo ideal de pessoa”.

Esclareçamos primeiro que a compreensão dos tipos ideais de pessoa baseia-se na compreensão dos tipos de linha de ação.

No processo de compreender um determinado desempenho via um tipo ideal, o intérprete deve partir de suas próprias percepções do ato manifesto de outro alguém. Sua meta é descobrir os “motivos a fim de” ou os “motivos por que” (aqueles que forem convenientes) por trás daquele ato. Ele faz isso interpretando o ato dentro de um contexto de significado objetivo, no sentido de que o mesmo motivo é atribuído a todo ato que, repetidamente, alcançar o mesmo fim através dos mesmos meios. Esse motivo é estabelecido como uma constante do ato, independentemente de quem o desempenha ou de quais são as suas experiências subjetivas na ocasião. Para um tipo ideal de pessoa, portanto, existe um e apenas um motivo típico para um ato típico. Quando pensamos em tipo ideal de pessoa, excluimos tais coisas como a experiência subjetiva do indivíduo de seu ato, dentro da sua corrente de consciência, junto com todas as modi-

ficações de atenção e todas as influências que possam receber essas experiências no decorrer da história da sua consciência. A compreensão típico-ideal, portanto, caracteristicamente deduz os “motivos a fim de” e os “motivos por que” de um ato manifesto, identificando a meta constantemente alcançada por aquele ato. Já que o ato é, por definição, tanto repetitivo como típico, assim é o “motivo a fim de”. O próximo passo é colocar um ator por trás da ação, uma pessoa que, com uma modificação de atenção típica, pretende realizar tipicamente esse ato típico — em suma, um tipo ideal de pessoa.

Os processos conscientes dos tipos ideais de pessoa são, então, construções lógicas. São deduzidas do ato manifesto e figuradas como anteriores no tempo àquele ato, noutras palavras, figuradas no tempo mais que perfeito. O ato manifesto é então visto como resultado regular e repetitivo desses processos conscientes inferidos. Deve-se notar que os processos conscientes em si são concebidos e modelados de forma simplificada. Faltam-lhes todas as protensões e expectativas que acompanham as experiências conscientes reais. Não fica em aberto a questão de se a ação típica vai chegar a ser de fato um ato acabado. Isso é uma certeza na construção lógica. O ator típico-ideal nunca passa pela experiência de escolher ou preferir uma coisa a outra. Nunca hesita ou tenta tomar uma decisão com relação a desempenhar uma ação típica ou uma atípica. Sua motivação é sempre perfeitamente direta e definida: o “motivo a fim de” da ação é o ato completo, em cuja definição baseia-se a tipificação. Esse ato completo é ao mesmo tempo a meta *principal* do estado de espírito típico do ator na ocasião. Pois se o ato fosse apenas um meio para outro fim, seria necessário que o intérprete construísse para o seu ator ideal outro estado de espírito típico, capaz de planejar esse fim maior. Isso significaria que a meta maior teria de se tornar o contexto de significado objetivo de maior importância do ponto de vista do intérprete. Noutras palavras, o fim maior seria aquele em termos do qual o ato seria definido. Finalmente, tudo isso servirá para a construção do “motivo por que” genuíno. Ele deve ser postulado em alguma experiência ou trecho de experiência típica que tivesse feito surgir o “motivo a fim de” que já construímos.

Segue-se, então, a maneira como se constrói um tipo ideal de pessoa: estabelece-se a existência de uma pessoa cujo motivo

³ Por conveniência, estamos tratando aqui apenas de atos, mas nossos comentários podem ser aplicados *pari passu* a produtos de todas as espécies e à sua geração.

de vida real possa ser o contexto de significado objetivo já escolhido para definir uma ação típica. Deve ser uma pessoa em cuja consciência a ação em questão possa ter sido construída, passo a passo, em atos políticos. Deve ser uma pessoa cujas próprias experiências preencham o contexto de significado subjetivo que corresponde ao contexto objetivo, cuja ação corresponda ao ato.

Vemos agora a razão básica por que, tanto nas Ciências Sociais quanto na compreensão cotidiana do comportamento do outro, podemos ignorar a "ação total" no sentido de que esse conceito inclui as raízes últimas da ação na consciência da pessoa. A técnica de construção de tipos ideais de pessoa consiste em estabelecer a existência de pessoas que possam ser motivadas pelo tipo material ideal já definido. O ato manifesto ou a linha de ação externa que o observador vê como uma unidade volta a ser modificado por um contexto de significado subjetivo, e é inserido na consciência do tipo ideal de pessoa. Mas a unidade desse contexto subjetivo resulta tão-somente do contexto de significado objetivo original, o contexto de significado que é a própria base do tipo ideal de pessoa. E não podemos exagerar essa unidade da "ação da outra pessoa", que é apenas um corte que o observador faz no seu contexto total de fatos. O que é definido assim abstratamente como a unidade do ato da outra pessoa vai depender do ponto de vista do observador, que, por sua vez, vai variar conforme os seus interesses e os seus problemas. Esse ponto de vista vai determinar tanto o significado que o observador dá às suas próprias percepções do ato quanto o motivo típico que ele lhe atribui. Mas para todo motivo típico desses, para toda porção de consciência assim cristalizada, existe um tipo ideal de pessoa correspondente, que poderia ser subjetivamente motivado da maneira em questão. Consequentemente, o próprio tipo ideal de pessoa é sempre determinado pelo ponto de vista do intérprete. *É uma função da própria questão à qual procura responder. Depende do contexto de significado objetivo, o qual ele meramente traduz em termos subjetivos, e então personifica.*

O BONECO TÍPICO-IDEAL O boneco chamado "tipo ideal de pessoa" nunca... é um sujeito ou centro de atividade espontânea. Não tem por missão dominar o mundo e, em última análise, não tem mundo algum. Seu destino é regulado e determinado por seu criador, o cientista social, numa harmonia preestabelecida tão perfeita quanto o mundo criado por Deus, como

Leibnitz o imaginou. Pela graça de seu construtor, lhe é atribuída exatamente a espécie de conhecimento de que ele precisa para desempenhar o trabalho em função do qual foi trazido ao mundo científico. O cientista distribui seu próprio estoque de experiência, quer dizer, de experiência científica, em termos claros e distintos, entre os bonecos com os quais povoa o mundo social. Mas também esse mundo social é organizado de modo bem diferente; não é centrado no tipo ideal; faltam-lhe as características de intimidade e anonimato, de familiaridade e estranheza: em suma, falta-lhe a característica básica da perspectiva. O que conta é o ponto de vista do qual o *cientista* vê o mundo social. Esse ponto de vista define o quadro geral de perspectivas através do qual o setor escolhido do mundo social se apresenta para o observador científico bem como para a consciência fictícia do boneco-tipo. Esse ponto de vista principal do cientista é o seu "problema científico em exame".

TIPO IDEAL HABITUAL * Deve-se distinguir o tipo "caracterológico"... do tipo "habitual", que define um contemporâneo somente em termos de suas funções. O conceito de um empregado do correio, por exemplo, é um tipo habitual. O empregado do correio é, por definição, "aquele que despacha a correspondência"... Um tipo habitual é, portanto, menos concreto que um tipo caracterológico. Bascia-se num tipo de linha de ação que pressupõe e à qual remete. O tipo caracterológico, por outro lado, pressupõe e remete à pessoa real que eu poderia encontrar face a face. Além disso, o tipo habitual é mais anônimo. De fato, quando ponho uma carta no correio, nem preciso pensar no tipo de pessoa "empregado do correio", no sen-

* *Nota do organizador:* No decorrer dessa discussão inicial dos tipos ideais, Schütz considerou a construção de tais tipos juntamente com a formação de tipos ideais na vida cotidiana. Interessado no grau de concretude ou abstração envolvido nos diversos conceitos de tipos, distinguiu entre o tipo relativamente concreto, relativamente próximo à vida, formado por uma pessoa sobre outras pessoas que ela direta ou indiretamente conhece, e o tipo orientado somente em relação a um papel social estabelecido, uma função estandardizada, etc. O primeiro tipo ele chamou de "caracterológico", assim indicando que ele remete aos traços da personalidade, motivações, etc., de indivíduos específicos. O segundo chamou de "habitual". Ambos esses tipos ocorrem freqüentemente no mundo da vida cotidiana. O segundo, no entanto, é mais significativo em termos sociológicos.

tido de pensar num indivíduo que tem certos contextos de significado subjetivos específicos enquanto faz o seu trabalho, como, por exemplo, pensar em receber seu pagamento. A única coisa relevante para mim nessa situação é o *processo de despachar* e eu simplesmente "rotulo" isso no tipo abstrato "empregado do correio". E nem tenho que pensar num empregado do correio como tal quando mando a carta. Basta eu saber que de algum modo ela chegará a seu destino.

Na categoria de tipos habituais estão os tipos ligados ao "comportamento" ou ao "hábito". Fixando-nos no aspecto conceitual das formas externas de comportamento ou seqüências de ação, através de observação direta ou indireta, chegaremos a uma lista de tipos materiais de linhas de ação à qual se juntam os tipos de pessoas correspondentes. Mas esses tipos de linhas de ação podem ter graus diferentes de generalidade: podem ser mais ou menos estandardizados, isto é, podem derivar de comportamentos que têm maior ou menor freqüência estatística. A idealidade do tipo ideal de pessoa baseado em tais tipos de freqüência (noutras palavras, a irredutibilidade dos tipos de comportamento às experiências conscientes de outras pessoas reais) é, contudo, em princípio, independente do grau de generalidade do comportamento em si. A "padronização" do comportamento tipificado pode, por sua vez, remeter a um tipo ideal de pessoa previamente construído. A título de exemplo, tomemos o "comportamento tradicional" de Weber, "o ponto central de toda ação cotidiana, ao qual as pessoas se habituaram", que se baseia no tipo ideal de pessoa previamente construído do homem que age de acordo com o costume; outro exemplo que vamos citar é todo comportamento orientado em relação à validade de uma ordem. Em termos da constituição de tipos ideais de contemporâneos, segundo este último, a ordem válida funciona como um código de interpretação. Ela exige como conduta padrões de ação definidos e tipos ideais de pessoas definidos, na medida em que a pessoa que aceita tais tipos estandardizados e se orienta de acordo com eles pode estar certa de que seu comportamento será adequadamente interpretado pelos contemporâneos que se orientam em relação à mesma ordem... Aqui, o ponto importante para nós é que mesmo o comportamento orientado em relação à validade de uma ordem é, no sentido que damos ao termo, um comportamento habitual. Nosso conceito de habitual é, portanto, mais amplo do que o corrente.

TIPOS COLETIVOS IDEAIS Existem outros tipos ideais que são caracterizados por um grau ainda maior de anonimato do que os tipos ideais habituais. O primeiro desses é o grupo dos chamados "coletivos sociais", construídos referentes ao mundo dos contemporâneos.

Essa grande classe contém tipos ideais de graus bastante diferentes de anonimato. A diretoria de uma determinada corporação ou o Senado dos Estados Unidos são tipos ideais relativamente concretos, e o número de outros tipos ideais que eles pressupõem é razoavelmente limitado. Mas usamos freqüentemente sentenças nas quais tipos ideais como "o Estado", a "imprensa", "a economia", "a nação", "o povo" ou talvez "a classe operária" aparecem como sujeitos gramaticais. Ao fazer isso, tendemos naturalmente a personificar essas abstrações, tratando-as como se elas fossem pessoas reais, conhecidas através de experiência social indireta. Mas caímos aí no antropomorfismo. Na verdade, esses tipos ideais são absolutamente anônimos. Qualquer comportamento que lhes atribuímos não permite nenhuma inferência no que diz respeito a um contexto de significado subjetivo correspondente, na mente de um ator contemporâneo. "Para interpretar subjetivamente a ação no trabalho sociológico", diz Max Weber,

essas coletividades devem ser tratadas tão-somente como resultados e modos de organização dos atos particulares de pessoas individuais, já que apenas elas podem ser tratadas como atores em linhas de ação subjetivamente compreensíveis... Para os propósitos sociológicos... não existe tal coisa como uma personalidade coletiva que "age". Ao contrário, quando se faz referência, num contexto sociológico, a um "Estado", uma "nação", uma "corporação", uma "família", um "setor do exército" ou coletividades semelhantes, o que se quer implicar é apenas uma certa espécie de envolvimento das ações sociais, reais ou possíveis, das pessoas individuais.⁴

De fato, toda "ação" do Estado pode ser reduzida às ações de seus funcionários, os quais podemos apreender por meio de tipos ideais de pessoas e com relação aos quais assumimos uma "orientação para o Eles", tendo-os como nossos contemporâneos. Do ponto de vista sociológico, portanto, o termo "Estado" é uma mera abreviação de uma rede altamente complexa de tipos ideais de pessoas interdependentes. Quando dizemos que qualquer coletividade "age", tomamos como pressuposto esse com-

⁴ Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Nova York: Oxford University Press, 1947), pp. 101, 102.

plexo arranjo estrutural. Procedemos, então, à atribuição de contextos de significado objetivos, em termos dos quais compreendemos os atos anônimos dos funcionários, ao tipo ideal de pessoa do coletivo social. Fazemos isso paralelamente à nossa interpretação das ações individuais desempenhadas através das experiências conscientes típicas das mentes de atores típicos. Mas quando procedemos dessa forma esquecemos que, se as experiências conscientes de indivíduos típicos são concebíveis, experiências conscientes de um coletivo não o são. O que falta, portanto, ao conceito da "ação" de um coletivo é precisamente esse contexto de significado subjetivo, como algo que é de fato concebível. Que as pessoas jamais tenham sido levadas a tomar tal metáfora literalmente só pode ser explicado psicologicamente, isto é, atribuído ao fato de que certos sistemas de valor andaram trabalhando aqui.

Não é necessário dizer que reduzir os coletivos às tipificações ideais de pessoas, como fizemos, não esgota a análise sociológica desses construtos. Ao contrário, tal análise é uma das tarefas mais importantes da Sociologia. Só uma teoria sociológica da formação dos construtos pode complementar a teoria das formas do mundo social que postulamos acima. Essa teoria terá como primeira meta a descrição da estratificação das coletividades sociais em termos de seu anonimato relativo ou concreto. Aqui, será fundamental determinar se a coletividade social baseia-se, essencialmente, no relacionamento social direto ou no indireto, ou possivelmente na existência de um relacionamento de ambos os tipos entre os componentes individuais. Também será necessário estudar o sentido exato, se existir, em que se pode atribuir um contexto de significado subjetivo a uma coletividade social. Isso envolve determinar se com contextos de significado subjetivos da coletividade não queremos dizer aqueles de seus funcionários. É esse o problema da responsabilidade das autoridades, problema da maior importância nos campos do Direito Constitucional e Internacional. Outra questão que merece investigação é a de se, e em que medida, o conceito de coletividade social pode servir como código de interpretação para as ações de contemporâneos, já que é ele próprio uma função de certos padrões objetivos comuns a um certo grupo. Tais padrões podem pertencer à conduta habitual, à atitude tradicional, à crença na validade de alguma ordem ou norma e podem não só ser tidos como pressupostos, mas também obedecidos. Eis aí um sentido legítimo em que se pode falar de significado subjetivo de uma coletividade social.

TIPOS IDEAIS DE LÍNGUAS E OBJETOS CULTURAIS O que dissemos sobre coletividades sociais aplica-se também a línguas. Também aqui pode-se estabelecer uma correlação entre o produto e aquilo que o produz; podemos supor, por exemplo, um tipo ideal anônimo "a pessoa que fala alemão", correspondente à língua alemã. Mas aqui, como no caso que acabamos de discutir, temos de estar alertas de modo a tratar esse falante típico como indivíduo real, com seus contextos de significado subjetivos próprios. Nada nos autoriza a falar, por exemplo, num "espírito objetivo da língua",⁵ pelo menos nas Ciências Sociais. Não nos cabe dizer aqui se outras disciplinas permitiriam tais conceitos.

Essas observações aplicam-se também a todos os objetos culturais. A objetividade ideal de um construto cultural não corresponde um contexto de significado subjetivo na mente de um indivíduo real que pudéssemos encontrar face a face. Em vez disso, correspondendo ao significado objetivo do objeto cultural, encontramos sempre o tipo ideal de pessoa abstrato e anônimo de seu produtor, em relação ao qual caracteristicamente assumimos uma "orientação para o Eles".

Finalmente, isso também se aplica a todos os artefatos, ferramentas e utensílios. Mas, para compreender uma ferramenta, não só precisamos do tipo ideal de seu produtor, mas também do tipo ideal de seu usuário, e ambos serão absolutamente anônimos. Quem quer que seja que use a ferramenta realizará resultados típicos. Uma ferramenta é uma "coisa a fim de"; serve a um propósito, e em função desse propósito foi produzida. As ferramentas são, portanto, resultados de atos humanos passados e meios para a realização futura de metas. Pode-se, pois, conceber o "significado" da ferramenta em termos da relação meios-fim. Mas desse contexto de significado objetivo, isto é, da relação meios-fim em termos da qual a ferramenta é compreendida, pode-se deduzir o tipo ideal de usuário ou produtor sem se pensar neles como pessoas individuais reais...

O artefato é o último membro da série de anonimato progressivo que marca a construção de tipificações do mundo social.

⁵ Cf. Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache* (Heidelberg, 1925), pp. 153 e seguinte. [Tradução inglesa de Oscar Oeser: *The Spirit of Language in Civilization* (Londres, 1932), p. 158.]

APLICAÇÃO DE TIPOS IDEAIS Lembremos a importante distinção entre a construção do tipo ideal e a aplicação desse tipo como um código de interpretação de ações concretas reais. Tomemos o caso da interpretação de uma ação futura por meio de um tipo ideal. Nosso tipo ideal vai ser definido como tendo motivos definidos e invariáveis e, desses motivos, poderemos deduzir atos e seqüências de atos invariáveis. Suponhamos que o nosso tipo ideal é o de um burocrata. Aplicando o tipo a uma pessoa concreta, posso dizer "N é um burocrata típico; portanto, podemos esperar que ele visite o nosso escritório regularmente". Ou, então, "N acaba de desempenhar a ação *a*; *a* corresponde ao tipo ideal *A*; *a*' é também característica de *A*; podemos, portanto, esperar que N também desempenhe a ação *a*'". Agora, quanto se pode confiar em tais julgamentos? Já que a ação *a*' ainda está no futuro e, portanto, livre, não posso estar certo de que N a desempenhará. A aplicação do tipo ideal de pessoa a uma ação futura de outra pessoa é uma coisa que só pode ser feita na hipótese de que é *provavelmente* correta. Se a pessoa não age como previsto, devemos supor que aplicamos o tipo ideal errado para a pessoa em questão. Vamos então procurar *outro* tipo ideal de pessoa, que *vai* tornar compreensível a sua ação. Esse princípio servirá, independentemente de se N é imediatamente vivenciado ou se ele próprio é conhecido apenas como um tipo. Mas, quanto mais liberdade N tiver, menos anônimo ele é, quanto mais próximo do relacionamento do Nós ele se situar, menos probabilidade existirá de que ele se comporte "de acordo com o tipo ideal". Mas se o próprio N não é mais do que um tipo ideal, se suas ações são controladas pelo seu observador, então o tipo ideal deve poder *sempre* ser verificado, deve sempre "dar certo", na medida em que foi construído de acordo com uma metodologia correta, vale dizer, de uma maneira que é tanto adequada no nível do significado quanto adequada no nível da causa.

INVESTIGAÇÕES SOCIOLÓGICAS

Aquele que Retorna ao Lar

OS NAVEGANTES FENÍCIOS depositaram Odisseu adormecido na praia de Ítaca, sua terra natal, para que alcançasse o que buscou durante vinte anos de sofrimento indizível. Ele se mexeu e acordou na terra de seus pais, mas não conhecia sua localização. Ítaca mostrou-lhe uma face estranha; ele não reconheceu os caminhos alongando-se na distância, as baías quietas, os penhascos e precipícios. Pôs-se de pé e ficou a olhar o que era a sua própria terra, lamentando-se: "Ai de mim! E, agora, em que lugar da terra estou? O que eu faço aqui?" Não era só porque estava ausente há tanto tempo que ele não reconhecia seu próprio país; em parte, era porque a deusa Palas Atena tinha tornado denso o ar à sua volta para mantê-lo desconhecido até que "despertasse para as coisas". Assim conta Homero o mais famoso caso de retorno ao lar, na literatura mundial.¹

Para aquele que retorna, o lar mostra — pelo menos no começo — uma face não-familiar. Ele próprio acredita estar num país estranho, ser um estranho entre estranhos, até que a deusa dissipe o véu de névoa. Mas a atitude de quem retorna ao lar difere da do estranho. O último está por se ligar a um grupo que não é nem nunca foi o seu. Ele sabe que vai se encontrar num mundo não-familiar, diferentemente organizado daquele de onde vem, cheio de armadilhas e difícil de dominar.² Aquele que re-

¹ O trecho segue a tradução inglesa da *Odisséia* de Homero, feita por T. E. Shaw ("Lawrence da Arábia") (Nova York: Oxford University Press, 1932).

² Cf. o trabalho deste autor "The Stranger", *American Journal of Sociology*, XLIX, n.º 6 (maio, 1944), 500-507.

torna ao lar, no entanto, espera voltar para o ambiente que sempre conheceu, e — assim pensa — ainda conhece intimamente, e só tem que tomá-lo como pressuposto para poder se movimentar dentro dele. O estranho que se aproxima tem de antecipar, de um modo mais ou menos vazio, o que vai encontrar; o que volta ao lar só tem de recorrer às memórias de seu passado. Assim ele sente; e, porque se sente assim, sofre o choque típico descrito por Homero.

Essas experiências típicas de quem retorna ao lar serão analisadas a seguir, de um modo geral, em termos da Psicologia Social. O veterano de guerra que retorna é, de fato, um bom exemplo da situação que estudamos. Os seus problemas especiais, entretanto, foram muito discutidos recentemente em diversos livros e artigos,³ e não é objetivo meu referir-me a eles, a não ser como exemplos. Poderíamos falar também do viajante que volta de países estrangeiros, do emigrante que retorna à terra natal, do rapaz que “fez a vida” no estrangeiro e agora se estabelece na cidade natal.⁴ São todos exemplos do “que retorna ao lar”, isto é, alguém que volta definitivamente para casa — não alguém que retorna para uma temporada, tal como o soldado durante a licença de trinta dias ou o estudante que passa as férias de Natal com a família.

O que, entretanto, deve ser entendido por “lar”? “Lar é de onde se parte”, diz o poeta.⁵ “Lar é o lugar para onde o homem tem intenção de retornar quando está longe”, diz o jurista.⁶ O lar

³ Mencionamos, em primeiro lugar, o *Veteran Comes Back* (Nova York: Dryden Press, 1944), do Professor Willard Waller, uma excelente análise sociológica do civil que se torna soldado profissional e do soldado que se torna veterano e volta para uma terra natal estranha; também *When Johnny Comes Marching Home* (Cambridge, Mass.: Houghton, Mifflin, 1944), do Professor Dixon Wecter, com valiosos documentos relativos ao soldado americano que retorna de quatro guerras e referências bibliográficas muito úteis; finalmente, a discussão do problema do veterano no *New York Herald Tribune*, “Annual Forum on Current Problems”, 22 de outubro de 1944 (seção VIII), um especial as colaborações da Sr.^a Anna Rosenberg, do Tenente Charles G. Bolte e do Sargento William J. Caldwell. Ver também a interessante coleção de *Letters Home* de oficiais em serviço, arranjadas e organizadas por Mina Curtiss (Boston: Little, Brown, 1944).

⁴ Cf. a ótima análise dessa situação no conto “The Return of the Prodigal”, de Thomas Wolfe, em *The Hills Beyond* (Nova York: Harper & Bros., 1941).

⁵ T. S. Eliot, *Four Quartets* (Nova York: Harcourt, Brace, 1943), p. 17.

⁶ Joseph H. Beale, *A Treatise on the Conflict of Laws* (Nova York: Baker, Voorhis, 1935), I, 126.

é ponto de partida assim como ponto terminal. É o ponto zero do sistema de coordenadas que atribuímos ao mundo a fim de nos movimentarmos dentro dele. Geograficamente, “lar” significa um certo local na superfície da Terra. Onde por acaso eu me encontro é o meu “domicílio”; onde tenho intenção de ficar é a minha “residência”; de onde venho e para onde quero retornar é o meu “lar”. No entanto, lar não é apenas o local — minha casa, meu quarto, meu jardim, minha cidade — mas tudo o que ele simboliza. O caráter simbólico da noção de “lar” é emocionalmente evocativo e difícil de descrever. Lar significa coisas diferentes para pessoas diferentes. Significa, é claro, a casa paterna, a língua materna, a família, o amor, os amigos; significa uma paisagem querida, “canções que minha mãe ensinou”, comida preparada de um determinado modo, coisas familiares para uso diário, costumes, hábitos pessoais — em suma, um estilo peculiar de vida, composto de pequenos elementos importantes e queridos. *Chevron*, um jornal do Corpo de Fuzileiros Navais, entrevistou os soldados dos Estados Unidos no Sul do Pacífico e perguntou-lhes do que sentiam mais falta longe das famílias e das namoradas. Aqui estão algumas das respostas: “Um sanduíche de alface e tomate com leite fresco gelado para ajudar a descer”; “Leite fresco e jornal da manhã na porta da frente”; “O cheiro de uma farmácia”; “Um trem e o apito da máquina”.⁷ Todas essas coisas de que se sente muita falta quando não estão disponíveis provavelmente não eram particularmente apreciadas quando estavam à disposição a qualquer momento. Tinham apenas o seu lugar humilde dentro do coletivo “coisas caseiras”. Assim, lar significa uma coisa para o homem que nunca o deixou, e outra coisa para o homem que vive longe dele, e ainda outra para quem retorna.

“Sentir-se em casa” é uma expressão do mais alto grau de familiaridade e intimidade. A vida no lar segue um padrão organizado de rotina; tem suas metas determinadas e meios bem testados de realizá-las, consistindo num conjunto de tradições, hábitos, instituições, horários para atividades de todos os tipos, etc. A maioria dos problemas da vida diária pode ser dominada seguindo esse padrão. Não há necessidade de definir ou redefinir

⁷ Citado do *Time* de 5 de junho de 1944; outros exemplos podem ser encontrados em Wecter, *op. cit.*, pp. 495 e seguintes.

situações que já ocorreram tantas vezes nem de procurar novas soluções para velhos problemas, tratados satisfatoriamente. O modo de vida no lar governa como código de expressão e interpretação não só os meus próprios atos, mas também aqueles de outros membros do grupo interno. Posso estar certo de que, usando esse código, vou compreender o que o outro quer dizer e me fazer compreender por ele. O sistema de relevâncias⁸ adotado pelos membros do grupo interno revela um alto grau de conformidade. Sempre tenho uma *chance* razoável — subjetiva e objetivamente — de prever a ação do outro com relação a mim, bem como a reação do outro aos meus próprios atos sociais. Podemos não só prever o que vai acontecer amanhã, mas temos também uma boa *chance* de planejar corretamente o futuro mais distante. As coisas vão, em essência, continuar a ser o que foram até aqui. É claro, existem novas situações, eventos inesperados; mas, em casa, mesmo os desvios da vida da rotina diária são dominados de um modo definido pelo estilo geral com que as pessoas, em casa, lidam com situações extraordinárias. Existe um modo — um modo comprovado — de enfrentar uma crise na vida dos negócios, de resolver problemas familiares, de determinar a atitude a adotar com relação à doença e mesmo à morte. Paradoxalmente, existe até mesmo um modo rotineiro de lidar com a novidade.

Em termos de relacionamentos sociais, pode-se dizer que a vida no lar é, na maior parte, real pelo menos potencialmente, a vida nos chamados grupos primários. Esse termo foi cunhado por Cooley⁹ para designar o relacionamento face a face íntimo e tornou-se corrente, embora contestado,¹⁰ nos livros de Sociologia. Altamente equívoco, ele seria útil para o nosso propósito de analisar algumas das implicações que oculta.

⁸ Essa expressão foi discutida no trabalho mencionado acima sobre "The Stranger", *loc. cit.*, pp. 500 e seguintes.

⁹ Charles H. Cooley, *Social Organization* (Nova York: Scribners, 1909), caps. III-V.

¹⁰ Cf. R. M. MacIver, *Society* (Nova York: Farrar & Rinehart, 1957), capítulo sobre o "Primary Group and Large Scale Association" (especialmente a nota na página 256); Edward C. Jundt, *Charles H. Cooley. His Life and Social Theory* (Nova York: Dryden Press, 1942), pp. 171-81; Ellsworth Faris, "Primary Group, Essence and Accident", *American Journal of Sociology*, XXX (julho de 1932), 41-45; Frederick R. Clow, "Cooley's Doctrine of Primary Groups", *American Journal of Sociology*, XXV (novembro de 1919), 326-47.

Antes de tudo, temos de distinguir entre relacionamentos face a face e relacionamentos íntimos. Um relacionamento face a face pressupõe que aqueles que dele participam têm em comum tempo e espaço enquanto durar a relação. Espaço em comum significa, de um lado, que para cada parceiro o corpo do outro, suas expressões faciais, seus gestos, etc., são imediatamente observáveis como sintomas do seu pensamento. O campo das expressões do outro está amplamente aberto a uma possível interpretação, e o ator pode controlar imediata e diretamente o efeito de seus próprios atos sociais pela reação de seu semelhante. Por outro lado, espaço em comum significa que um certo setor do mundo exterior é igualmente acessível a todos os parceiros do relacionamento face a face. As mesmas coisas estão ao alcance, à vista, audíveis, etc. Dentro desse horizonte comum, existem objetos de interesse comum e relevância comum; coisas para se trabalhar com ou sobre, realmente ou em potencial. Tempo em comum não se refere tanto à medida de tempo exterior (objetivo) compartilhada pelos participantes, mas ao fato de que cada um deles participa do desenrolar da vida interior do outro. Na relação face a face, posso captar os pensamentos do outro num presente "vívido", conforme eles se desenvolvem, e o mesmo pode ele com relação à minha corrente de pensamento; e nós dois sabemos disso e levamos em conta essa possibilidade. O outro é para mim, e eu para ele, não uma abstração, não um mero exemplo de comportamento típico, mas, pelo simples fato de compartilharmos um presente vívido comum, essa personalidade individual única, nessa situação única em particular. Delineados muito toscamente, esses são alguns dos traços da relação face a face, que preferimos chamar de "relação do Nós pura". De fato, ela tem, em si, uma grande importância, pois é possível demonstrar que todos os outros relacionamentos sociais podem e, para certos fins devem, ser interpretados como derivados da relação do Nós pura.

No entanto, é importante compreender que a relação do Nós pura refere-se meramente à estrutura formal de relacionamentos sociais baseados em tempo e espaço comuns. Pode ser preenchida com uma grande variedade de conteúdos, mostrando diversos graus de intimidade e anonimato. Compartilhar do presente vívido de uma mulher que amamos ou do passageiro ao lado no metrô são, certamente, espécies diferentes de relações face a face.

O conceito de Cooley de grupos primários, entretanto, pressupõe um conteúdo particular em tal relacionamento — ou, mais precisamente, intimidade.¹¹ Nesta altura, temos de analisar uma expressão mal definida que só pode tornar-se explícita se empreendemos um estudo das camadas de personalidade envolvidas, dos códigos de expressão e interpretação pressupostos e do sistema de relevâncias comum a que se referem os parceiros. É suficiente dizer que a categoria de intimidade é independente da relação face a face.

Porém, a expressão "grupo primário", conforme geralmente usada, implica uma terceira noção independente de qualquer das duas acima mencionadas, ou seja, o caráter recorrente de certos relacionamentos sociais. Ela não é absolutamente restrita às relações do Nós puras e às relações íntimas, embora nossos exemplos sejam tirados delas. Um casamento, uma amizade, um grupo familiar, um jardim de infância, não implica um relacionamento face a face primário permanente, estritamente contínuo; em vez disso, são uma série de relacionamentos face a face meramente intermitentes. Mais precisamente, os assim chamados "grupos primários" são situações institucionalizadas, que possibilitam o restabelecimento da relação do Nós interrompida, e sua continuação a partir de onde foi deixada na última vez. É claro que nenhuma certeza existe, mas apenas uma mera *chance* do sucesso do restabelecimento e da continuação. Mas é característica do grupo primário, conforme concebido por Cooley, que a existência de tal *chance* seja tida como pressuposto por todos os seus membros.

Depois desses parênteses, para explicações por demais casuais, podemos voltar à nossa afirmação anterior de que a vida no lar significa, para a maioria das pessoas, vida em grupos primários reais ou potenciais. O sentido dessa afirmação agora tornou-se claro. Significa ter em comum com outros uma seção de espaço e tempo, e, com isso, objetos à volta, que são meios e fins possíveis, e interesses, baseados num sistema subjacente de relevâncias mais ou menos homogêneo; significa, além disso, que os participantes de um relacionamento primário vivenciam um ao outro como personalidades únicas em presente vívido, pois acompanham o desenrolar do pensamento um do outro como uma

ocorrência em curso e compartilham, portanto, das antecipações do futuro, tais como planos, esperanças ou ansiedades um do outro; significa, finalmente, que cada um deles tem a *chance* de restabelecer a relação do Nós, se interrompida, e de continuá-la como se não houvesse ocorrido rompimento. Para cada um dos parceiros, a vida do outro se torna assim uma parte de sua própria autobiografia, um elemento de sua história pessoal. O que ele é, o que veio a ser, o que virá a ser, é co-determinado por sua participação nos diversos relacionamentos primários, reais ou potenciais, existentes dentro do grupo do lar.

Essa é o aspecto da estrutura social do mundo do lar para o homem que nela vive. O aspecto muda inteiramente para o homem que o deixou. Para ele, a vida no lar não está mais à sua disposição imediata. Ele penetrou, por assim dizer, noutra dimensão social, não abrangida pelo sistema de coordenadas usado como código de referência na vida do lar. Ele não mais vivencia como participante em presente vívido as muitas relações do Nós que formam a textura do grupo do lar. Sua partida de casa substituiu essas experiências vívidas por memórias, e essas memórias preservam apenas o que a vida no lar significava até o momento em que ele o deixou. O curso do desenvolvimento foi paralisado. O que até aqui foi uma série de constelações *únicas*, formada por pessoas, relações e grupos individuais, tem agora um caráter de meros *tipos*; e essa tipificação encerra necessariamente uma deformação da estrutura subjacente de relevâncias. Em certo grau, o mesmo vale para os que foram deixados para trás. Com o corte do tempo e do espaço comuns, por exemplo, reduziu-se o campo dentro do qual as expressões do outro se manifestam e estão abertas à interpretação. A personalidade do outro não é mais acessível como uma unidade; foi despedaçada. Não existe mais a experiência total da pessoa querida, seus gestos, seu modo de andar e de falar, de ouvir e de fazer as coisas; o que resta são lembranças, uma fotografia, algumas linhas escritas. A situação das pessoas separadas é, em certa medida, uma situação de privação; "*partir, c'est mourir un peu*".

Na verdade, ainda existem meios de comunicação, tais como a carta. Mas a pessoa que escreve a carta dirige-se ao tipo da que a recebe, como era conhecida quando se separaram, e a que recebe a lê como uma carta escrita pela pessoa típica que ela

¹¹ Ignoramos inteiramente aqui a teoria de Cooley, impossível de manter, de "ideais primários", tais como lealdade, verdade, capacidade de prestar serviços, bondade, etc.

deixou para trás.¹² Pressupor essa tipicidade (e qualquer tipicidade) significa admitir que o que se provou típico no passado tem uma boa chance de ser típico no futuro ou, noutras palavras, que a vida vai continuar a ser o que tem sido: as mesmas coisas vão permanecer relevantes, o mesmo grau de intimidade em relacionamentos pessoais vai prevalecer, etc. No entanto, a mera mudança de ambiente faz com que outras coisas se tornem importantes para ambos, as velhas experiências são reavaliadas, outras novas, inacessíveis ao outro, surgem na vida de cada parceiro. Muitos soldados na linha de combate ficam atônitos ao ver que falta às cartas de casa qualquer compreensão de sua situação, porque subestimam a relevância de coisas que não têm importância para a situação atual de quem ficou, mas que seriam assunto de muitas deliberações caso as pessoas que estão em casa tivessem de lidar com elas. Com a mudança do sistema de relevância, muda o grau de intimidade. O termo "intimidade" designa aqui meramente o grau de conhecimento seguro que temos sobre outra pessoa ou relacionamento social, grupo, padrão cultural ou coisa. No que diz respeito a uma pessoa, o conhecimento íntimo nos habilita a interpretar o que ela quer dizer e prever suas ações e reações. Na forma máxima de intimidade, conhecemos, citando Kipling, a "alma nua" do outro. Mas a separação envolve o outro num estranho disfarce, difícil de remover. Do ponto de vista do ausente, o desejo de restabelecer a velha intimidade — não só com pessoas, mas também com coisas — é a principal característica do que se chama de "saudades". Ainda assim, a mudança no sistema de relevância e no grau de intimidade que se acabou de descrever é diferentemente vivenciada pelo ausente e pelo grupo do lar. O último continua a sua vida diária dentro do padrão costumeiro. Certamente, também esse padrão terá mudado e até mesmo de um modo mais ou menos abrupto. Mas os que estão em casa, embora conscientes dessa mudança, a atravessaram juntos, a vivenciaram como imediata, adaptaram seu sistema de interpretação e ajustaram-se a ela. Noutras palavras, o sistema pode ter mudado inteiramente, mas mudou como um sistema; nunca foi interrompido e quebrado; mesmo em sua modificação, ainda é um dispositivo apropriado para dominar a vida. O grupo

¹² Cf. a excelente análise de Georg Simmel da sociologia da carta em sua *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Leipzig, 1922), pp. 379-82.

interno tem agora outras metas e outros meios de atingi-las, mas ainda permanece um grupo interno.

O ausente tem a vantagem de conhecer o estilo geral desse padrão. Ele pode, a partir de experiências anteriores, concluir que atitude a mãe vai tomar com relação à tarefa de cuidar da casa sob o novo sistema de racionamento, como a irmã vai se sentir na fábrica de armas, o que um domingo significa sem passeio de automóvel.¹³ Os que foram deixados em casa não têm uma experiência imediata de como o soldado vive na linha de combate. Há relatórios nos jornais e pelo rádio, recitais de gente que voltou para casa, filmes coloridos, propaganda oficial e não-oficial, tudo baseado num estereótipo da vida do soldado "em algum ponto da França" ou "em algum ponto do Pacífico". Na maioria, esses estereótipos não são formados espontaneamente, mas são dirigidos, censurados por motivos militares ou políticos, e têm a intenção de levantar o moral na linha de combate do lar ou de aumentar a eficiência da produção de guerra ou a compra de ações de guerra. Não existe nenhuma garantia de que o que é descrito como típico por todas essas fontes de informação seja também relevante para o membro ausente do grupo interno. Qualquer soldado sabe que seu estilo de vida depende do grupo militar ao qual pertence, da missão que lhe é confiada dentro desse grupo, da atitude de seus superiores e camaradas. Isso é o que conta, não o que diz o boletim "Nada de novo na frente ocidental". Mas, não importa o que lhe aconteça, essas circunstâncias particulares são sua experiência única, individual, pessoal, que ele nunca vai permitir que seja tipificada. Quando o soldado retorna e começa a falar — se é que começa a falar — fica surpreso de ver que os seus ouvintes, mesmo os que lhe são simpáticos, não compreendem a qualidade única dessas experiências individuais, que fizeram dele outro homem. Procuram no que ele relata traços familiares, categorizando-o nos seus tipos pré-formados da vida do soldado na frente. Para eles, apenas em pequenos detalhes o seu relatório difere do que contaram todos os que retornaram ao lar e do que leram em revistas e viram nos filmes. Pode acontecer que muitos atos que para as pessoas em casa parecem ser a mais alta expressão de coragem são para o soldado

¹³ Isso, é claro, não vale para o caso de uma destruição violenta do lar, por uma catástrofe ou por ação do inimigo. Ai, no entanto, não só o estilo geral do padrão do lar pode ter mudado inteiramente como até mesmo o próprio lar pode ter deixado de existir. O ausente, então, "não tem lar", no sentido real, e não tem nenhum lugar ao qual retornar.

em combate mera luta pela sobrevivência ou cumprimento de um dever, enquanto que muitos momentos de real provação, sacrifício e heroísmo passam despercebidos ou não são apreciados pelas pessoas no lar.¹⁴

Essa discrepância entre a singularidade e a importância decisiva que o ausente atribui às suas experiências e à sua pseudo-tipificação pelas pessoas em casa, que lhes imputam uma pseudo-relevância, é um dos maiores obstáculos ao restabelecimento mútuo das relações do Nós interrompidas. Ainda assim, o sucesso ou fracasso do que retorna vai depender da possibilidade de transformar essas relações sociais em relações recorrentes. Mas, mesmo se não existisse tal discrepância, a solução total desse problema continuaria a ser um ideal irrealizável.

O que se coloca em questão aqui não é nada menos do que a irreversibilidade do tempo interior. É o mesmo problema que Heráclito figurou com sua afirmação de que não podemos banhar-nos duas vezes no mesmo rio; que Bergson analisou em sua filosofia da *durée*; que Kierkegaard descreveu como o problema da "repetição"; que Péguy tinha em mente ao dizer que a estrada que leva de Paris a Chartres tem um aspecto diferente do da estrada que leva de Chartres a Paris; e é o mesmo problema que, de um modo um tanto distorcido, ocupa a *Philosophy of the Present*, de G. H. Mead. O simples fato de que envelhecemos, de que novas experiências surgem continuamente dentro de nossa corrente de pensamento, de que experiências anteriores estão permanentemente recebendo interpretações adicionais à luz de experiências que mudaram, mais ou menos, nosso estado de espírito — todas essas características básicas de nossa vida mental bloqueiam sua recorrência. Sendo recorrente, o recorrente não é mais o mesmo. A repetição pode ser visada e desejada: o que pertence ao passado não pode nunca ser restabelecido noutro presente exatamente como era. Quando surgiu, aquilo que pertence ao passado trazia consigo antecipações vazias, horizontes de desenvolvimento futuro, referências a *chances* e possibilidades; agora, em retrospectiva, essas antecipações demonstram ter ou não sido preenchidas; as perspectivas mudaram; o que era periférico deslocou-se para o centro da atenção ou desapareceu inteiramente;

¹⁴ Segundo uma pesquisa de correspondentes do *Time*, "De que tipo de filmes gostam os soldados?" (*Time*, 14 de agosto de 1944), "os soldados, sem exceção, gostam menos de filmes de guerra, de cenas heróicas no lar e na frente de batalha".

ramente; o que antes eram possibilidades tornaram-se realidades ou provaram ser impossibilidades — em suma, a experiência anterior tem agora outro sentido.

Certamente, não cabe aqui proceder a uma análise dos problemas filosóficos altamente complicados de tempo, memória e significado aí envolvidos. Só os mencionamos por dois motivos: primeiro, no estado atual das Ciências Sociais, sempre parece útil mostrar que a análise de um problema sociológico concreto, se apenas levada bem adiante, necessariamente conduz a certas questões filosóficas básicas das quais os cientistas sociais não podem se esquivar usando termos não-esclarecidos, tais como "ambiente", "ajuste", "adaptação", padrão cultural", e assim por diante; segundo, esse conjunto de problemas determina decisivamente a forma, se não o conteúdo, da atitude de quem retorna ao lar, mesmo se essa pessoa não acha que tenham ocorrido mudanças substanciais na vida do grupo do lar ou em suas relações com ela. Mesmo então, o lar para o qual ela retorna não é de modo algum o lar que deixou ou o lar que lembrava e desejava durante sua ausência. E, pela mesma razão, aquele que volta para casa não é o mesmo homem que partiu. Não é o mesmo nem para si próprio nem para aqueles que esperam o seu retorno.

Essa afirmação se presta para qualquer tipo de volta ao lar. Mesmo se retornamos à casa depois de umas férias curtas, verificamos que o velho ambiente familiar adquiriu um novo significado devido a nossas experiências durante a ausência. Não importa qual possa ser a avaliação que as acompanha, as coisas e pessoas, pelo menos no começo, têm uma nova cara. Será preciso um certo esforço para transformar nossas atividades de novo em trabalho de rotina e para reativar nossas relações recorrentes com homens e coisas. Não é de admirar, já que pretendemos que nossas férias sejam uma interrupção de nossa rotina diária.

Homero narra o desembarque dos companheiros de Odisseu na ilha dos comedores de lótus. Em vez de condenar à morte os intrusos, os comedores de lótus lhes deram um prato de suas flores; e, à medida que cada um provava dessa planta doce como mel, enfraquecia-se nele o desejo de retornar; preferia viver para sempre com os comedores de lótus, alimentando-se de lótus e deixando apagar-se na memória toda a saudade do lar.

Até certo ponto, toda pessoa que volta ao lar provou a fruta mágica da estranheza, seja ela doce ou amarga. Apesar da poderosa saudade do lar, permanece um desejo de transportar para

o velho padrão alguma coisa das novas metas, dos meios recém-descobertos de realizá-las, dos talentos e experiências adquiridos no estrangeiro. Não podemos nos surpreender, portanto, com um relatório do Departamento da Guerra, dos Estados Unidos, de junho de 1944,¹⁵ mostrando que 40% dos veteranos liberados que estavam sendo mandados de volta à vida civil, via "centros de distribuição" no Oriente, não queriam de volta seus antigos empregos nem mesmo queriam retornar às suas antigas comunidades. Na costa do Pacífico, a porcentagem desses homens era ainda maior.

Um jornal de cidade pequena celebrou a volta ao lar do herói local com um relatório completo de seus feitos, da coragem extraordinária, da liderança eficiente, da rapidez e prontidão para assumir responsabilidades. E termina com a enumeração das condecorações que lhe foram justamente oferecidas e com a afirmação de que o Tenente X foi sempre uma pessoa querida em sua comunidade, onde foi durante anos vendedor de charutos de uma importante loja local. Esse parece ser um caso bastante típico. Um jovem vive anos numa cidade pequena, um rapaz normal de quem todos gostam, mas com uma ocupação que, apesar de honrada, não lhe dá nenhuma *chance* de provar seu valor. É bem possível que ele próprio não soubesse o que era capaz de realizar. A guerra lhe dá essa oportunidade; ele se sai bem e recebe a recompensa que merece. Podemos esperar, podemos desejar, que esse homem volte à casa, não só para para a família e namorada, mas também para esse lugar, atrás do balcão de charutos? Não temos de desejar que o Tenente X vá usufruir as facilidades previstas pelo Congresso na "Carta de Direitos dos Soldados" para obter na vida civil uma posição mais apropriada ao seu talento?

Mas — e aqui tocamos num dos principais problemas da pessoa que volta ao lar — infelizmente é apenas uma hipótese o fato de que as funções sociais aprovadas dentro de um sistema de vida social vão continuar como são se transplantadas para outro sistema. Essa proposição geral se aplica especialmente ao problema do veterano de guerra que retorna. Do ponto de vista sociológico, a vida militar apresenta uma estranha ambivalência. Considerado como grupo interno, o exército se caracteriza por um grau excepcionalmente alto de constrangimento, de disciplina

autoritariamente imposta ao comportamento do indivíduo, através de uma estrutura normativa de controle. O senso de dever, a camaradagem, o sentimento de solidariedade e subordinação são traços característicos que o indivíduo desenvolve — tudo isso, contudo, dentro de um quadro de meios e fins imposto pelo grupo, não sujeito à sua própria escolha. Esses traços dominam nos tempos de paz assim como nos tempos de guerra. Entretanto, nos tempos de guerra, eles não regulam o comportamento dos membros do grupo interno com relação aos membros do grupo externo — isto é, o inimigo. A atitude do combatente com relação ao inimigo na batalha é, e se supõe que seja, bem oposta ao constrangimento disciplinado. A guerra é o arquétipo da estrutura social que Durkheim chama de estado de "*anomia*". O valor específico do guerreiro que luta está na sua vontade e eficiência em vencer o outro, num esforço desesperado por poder, coisa que não pode ser facilmente usada dentro do padrão de vida civil das democracias ocidentais. Além disso, o soldado que volta ao lar retorna a um grupo interno, o mundo do lar no período de pós-guerra, o qual é marcado por um certo grau de *anomia*, de falta de controle e disciplina. Ele então percebe que a *anomia* já não deve ser a estrutura básica de suas relações com o grupo externo, mas que é um traço do próprio grupo interno, com relação a cujos membros ele não pode aplicar as técnicas permitidas e necessárias dentro da situação de *anomia* da batalha. Nesse mundo civil, ele terá de escolher suas próprias metas e os meios de atingi-las sem mais depender de autoridade e orientação. Como coloca o Professor Waller, ele vai se sentir como uma "criança sem mãe".

Surge aí outro fator. Em tempos de guerra, os membros das forças armadas têm um *status* privilegiado dentro da comunidade como um todo. "O melhor para nossos rapazes em serviço" é mais que um mero *slogan*. É a expressão do prestígio mercadamente dado àqueles que poderiam ter que dar a vida pelo país ou, pelo menos, que deixaram família, estudos, ocupação e as amenidades da vida civil por um interesse altamente valorizado da comunidade. O civil vê o homem de farda como um guerreiro atual ou futuro; e assim, de fato, o homem de farda se vê a si próprio, mesmo se ele desempenha meramente um trabalho burocrático numa repartição do exército em algum ponto dos Estados Unidos. Não importa se essa ocupação é mais humilde; para ele, também, a entrada no exército em si marcou um momento de

¹⁵ Segundo o *Time* de 12 de junho de 1944.

decisão em sua vida. Mas o soldado que dá baixa e volta à casa é destituído de sua farda e, com ela, do seu *status* privilegiado dentro da comunidade. Isso não significa que ele vai perder, necessariamente, o prestígio adquirido como defensor, atual ou potencial, da pátria, embora a história não demonstre que a memória da glória dure muito. Em parte, isso se deve ao desapontamento em casa, pois o veterano quando retorna não corresponde ao pseudotipo do homem que estiveram esperando.

Isso leva a uma conclusão prática. Muito tem sido feito, e ainda mais vai ser feito, para preparar o veterano que retorna ao lar para o necessário processo de ajuste. Contudo, parece ser igualmente indispensável preparar, da mesma forma, o grupo do lar. As pessoas da família têm de aprender, através da imprensa, do rádio, do cinema, que o homem a quem esperam será outro, e não aquele que imaginavam que fosse. Será uma difícil tarefa usar a máquina da propaganda na direção oposta, ou seja, para destruir o pseudotipo da vida de combatente e da vida do soldado em geral e substituí-lo pela verdade. Mas é indispensável desfazer a glorificação de um heroísmo hollywoodiano questionável, esclarecendo a realidade dos sofrimentos e privações por que esses homens passam, como eles vivem e o que pensam e sentem — uma realidade não menos meritória e não menos evocativa.

No começo, não é só a pátria que mostra a quem volta uma cara estranha. Aquele que retorna também parece estranho aos que o esperam, e o ar denso à sua volta o mantém desconhecido. Tanto aquele que volta quanto aquele que recebe vão precisar da ajuda de um Mentor, que "os desperte para as coisas".

Igualdade e Oportunidade

O fato de que a igualdade só pode existir dentro do mesmo domínio de relevâncias explica por que podemos falar separadamente de igualdade política, igualdade perante a lei, igualdade em termos de riqueza, igualdade de oportunidade, igualdade religiosa ou moral, etc. . . . E, pelo fato de que os domínios de relevâncias são definidos e ordenados pelos grupos sociais de um modo diferente, segue-se que o conteúdo do conceito de igualdade é também um elemento da concepção relativamente natural do mundo tomada como pressuposto pelo grupo social em parti-

cular. (Aqui, como em todo este texto, intencionalmente ignoramos conceitos de igualdade baseados em princípios filosóficos ou religiosos.) Para dar um exemplo de nossa cultura atual: a Declaração Universal de Direitos Humanos das Nações Unidas (artigo 2) proclama a igualdade moral e jurídica, vale dizer, igualdade em termos de dignidade, igualdade de direitos em termos formais e igualdade material no que diz respeito à extensão e ao conteúdo dos direitos de todos os indivíduos.

... Não pode bastar associar a igualdade apenas à estrutura de relevâncias e à concepção natural do mundo existentes num grupo em particular, pois ambos esses termos são ambíguos. A concepção natural do mundo de um grupo pode ser interpretada em vários níveis (auto-interpretação, interpretação por pessoas de fora, pelo pensamento científico e pelo filosófico). E o próprio termo "grupo" pode ter conotação subjetiva e objetiva. Nossa tarefa é, então, distinguir os elementos subjetivos e os objetivos na noção de igualdade...

Igualdade, em qualquer sentido, significa uma coisa diferente para o grupo A, ou seus membros individuais, que aspira obter uma posição igual ao de um outro grupo, B, e para o grupo B, ao qual o primeiro, A, aspira tornar-se igual, ou pelo qual ele deseja ser tratado da mesma forma.

Foi Simmel quem analisou esse problema em seus notáveis estudos sobre o desenvolvimento das idéias de igualdade e liberdade nos séculos XVIII e XIX e no capítulo de sua Sociologia em que trata de autoridade e subordinação. Em termos típicos, diz Simmel, ninguém está satisfeito com a posição que ocupa com respeito a seu semelhante, e todo mundo deseja alcançar uma posição de algum modo mais favorável.¹⁶ A igualdade ao superior é o primeiro objetivo do impulso de elevação de si próprio — e, bastante caracteristicamente, a igualdade ao superior imediato. Ainda assim, essa igualdade é apenas um ponto de transição. Diversas experiências demonstraram que, uma vez que o subordinado está em pé de igualdade com o superior, essa condição, que antes era a meta principal do seu empreendimento, vira um mero ponto de partida para mais um esforço, a primeira estação na estrada sem fim para a posição mais favorecida. Onde há tentativa de conseguir igualdade, a luta do indivíduo para su-

¹⁶ Kurt H. Wolff, org., *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950), p. 275.

perar os outros vem à tona de todas as formas possíveis no estágio recém-alcancado. Mas, diz Simmel, há uma diferença fundamental entre essa tentativa de conseguir valores apreciados por meios que eliminam o que ele chama de "forma sociológica" (e o que chamaríamos de sistema de relevâncias existente e sua ordem) e a que utiliza os meios *dentro* dessa forma, que é, assim, preservada.

Sem dúvida, o significado de igualdade é diferente para aqueles que aspiram a uma posição igual à do superior, seja ele indivíduo ou grupo "dominante", e para aqueles que estão na posição privilegiada de quem se exige garantia de tratamento igual.

A análise de... dois tipos de minorias oferece um bom exemplo... Os grupos de minoria do tipo *a* visam uma espécie de igualdade, a assimilação. Os do tipo *b*, entretanto, visam a igualdade *real*, isto é, obter direitos especiais tais como o uso de suas línguas nacionais nas escolas, nos tribunais, etc. A história da luta cultural de minorias nacionais na antiga monarquia austro-húngara é um exemplo excelente do ponto em questão. O grupo dominante pode interpretar a igualdade a ser concedida como igualdade *formal*, e pode até mesmo estar disposto a conceder total igualdade perante a lei e total igualdade política, mas ainda assim resistir a qualquer exigência de direitos especiais. Outro exemplo é a interpretação diferente da hierarquia de discriminação pelo branco e pelo negro.

A observação citada acima, de Simmel, de que existe uma diferença fundamental entre as tensões desse tipo que podem ser resolvidas através de deslocamentos dentro do sistema de relevâncias comum predominante e as que querem a abolição do próprio sistema tem muita importância para a dupla interpretação de igualdade que estudamos. A primeira atitude é característica do pensamento conservador e a segunda do pensamento revolucionário. Os que estão em posição privilegiada vão interpretar a igualdade a ser concedida em termos da primeira, enquanto que os que visam a obtenção da igualdade freqüentemente a interpretam em termos da segunda...

A dificuldade de analisar a noção de igualdade de oportunidades consiste no fato de que não só... o termo igualdade tem significados diferentes nas interpretações subjetiva e objetiva, mas também o termo "oportunidade" permite uma dupla interpretação. Partimos de uma análise do conceito de oportunidade no sentido objetivo...

No sentido objetivo, um grupo social é um sistema estrutural-funcional, formado por uma rede de processos de interação, papéis sociais, posições e *status* interligados. Não o indivíduo concreto ou a pessoa concreta, mas o papel, é a unidade conceitual do sistema social. Cada papel traz consigo um conjunto particular de expectativas, aquilo que se espera que cumpra a pessoa incumbida do papel.

Em nossa terminologia, essas expectativas com relação aos papéis não são outra coisa senão tipificações de padrões de interação que são modos socialmente aprovados de resolver problemas típicos, e são freqüentemente institucionalizados. Conseqüentemente, elas são ordenadas em domínios de relevâncias que, por sua vez, são hierarquizados numa determinada ordem que se origina na concepção relativamente natural do mundo do grupo, seus hábitos, costumes, princípios morais, etc.

Podemos expressar a mesma idéia, em termos de institucionalização, interpretando o sistema social como uma rede entrelaçada de posições, cada uma definida por uma tipificação socialmente aprovada de padrões de interação particulares. Essas tipificações também estabelecem as exigências da posição, sua autoridade e dever, as quais toda pessoa incumbida dessa posição, seja ela quem for, tem de satisfazer. Elas também determinam as habilidades, talentos, ou dotes — em suma, a competência e qualificação — que se espera que a pessoa incumbida possua a fim de preencher suas funções adequadamente. Daí concluir-se-ia, naturalmente, que apenas pessoas qualificadas poderiam ser candidatas a tais posições.

O postulado da igualdade de oportunidades, no sentido objetivo, aparece freqüentemente na forma do *slogan* "a carreira de acordo com o talento". Dessa forma, porém, ela significa algo mais: não só pessoas competentes poderiam ser candidatas, mas *todas* as pessoas competentes, independentemente de outros critérios, poderiam igualmente habilitar-se, estando entendido que, dentre todas as pessoas *habilitadas*, as melhores qualificadas deveriam obter a posição. A Declaração Francesa de Direitos Humanos, de 1789, postula que

todos estão igualmente habilitados a todas as honras, posições e empregos, de acordo com suas diferentes capacidades, sem qualquer outra distinção além da que resulta de suas virtudes e talentos.

Este postulado corresponde à noção de Aristóteles de justiça distributiva, de que a recompensa deveria ser dada de acordo

com o mérito. Mas Aristóteles já havia afirmado que o conceito de "mérito" é diferente em cada sociedade. Em nossa terminologia, diremos que é a concepção relativamente natural do mundo que determina ou, pelo menos, co-determina a competência e as qualificações que qualquer pessoa habilitada a uma posição tem de possuir. A ligação entre a definição dessas qualificações e a concepção relativamente natural do mundo existente num determinado grupo resulta, freqüentemente, na inclusão nessa definição de elementos que não têm ligações, ou têm apenas uma ligação remota, com o cumprimento adequado da posição em questão. Por exemplo, no atual cenário americano, as qualificações exigidas para certos cargos excluem da habilitação, o que não se faz em outros países do Ocidente, pessoas com a idade superior a 35 anos...

Deve-se considerar agora o significado subjetivo de oportunidade, isto é, o significado que essa noção tem para o indivíduo que, em termos objetivos, estaria habilitado ao usufruto de uma oportunidade. Tal indivíduo vivencia o que definimos como uma oportunidade no sentido objetivo, como uma possibilidade de auto-realização que está à sua escolha, como uma *chance* que lhe é dada, como uma probabilidade de atingir suas metas em termos da sua definição privada da sua situação dentro do grupo.

Porém, do ponto de vista do indivíduo objetivamente qualificado, *chance*¹⁷ subjetiva só existe em determinadas condições: 1) o indivíduo tem de estar consciente da existência de tal *chance*; 2) a *chance* tem de estar a seu alcance, compatível com seu sistema de relevâncias privado, e tem de amoldar-se à sua situação conforme definida por ele; 3) as tipificações objetivamente definidas de expectativas de papéis têm de ser, se não congruentes, então, pelo menos, consistentes com a autotipificação do indivíduo, noutras palavras, ele tem de estar convencido de que pode satisfazer às exigências de sua posição; 4) o papel para o qual o indivíduo está habilitado tem de ser compatível com todos os outros papéis sociais nos quais está envolvida uma parte de sua personalidade.

¹⁷ Preferimos manter esse termo técnico cunhado por Max Weber apesar do fato de tradutores ingleses — Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. ingl. de Talcott Parsons e M. Henderson (Nova York: Oxford University Press, 1947) — o terem dado, por motivos por eles explicados (p. 100, nota 21) como "probabilidade" e, às vezes, "possibilidade".

Logo se vê que as oportunidades que são iguais do ponto de vista objetivo podem e, num sentido restrito, devem não ser em termos das *chances* subjetivas de um determinado indivíduo, e *vice-versa*. Isto é assim porque somente do ponto de vista *objetivo* é que os papéis sociais constituem uma unidade conceitual do sistema social que pode ser tipificada e definida em termos de expectativas com relação aos papéis e competência. Além disso, é somente do ponto de vista objetivo que todas as pessoas com qualificações iguais podem ser estimadas como igualmente habilitadas a serem incumbidas do papel.

Do ponto de vista *subjetivo*, porém, o indivíduo não se considera como habilitado a um papel social, mas como um ser humano, que está envolvido em diversos grupos e relações sociais, em cada um dos quais participa com uma parte de sua personalidade. Assim, mesmo se fizesse sentido supor que *chances* subjetivas iguais correspondem a oportunidades objetivamente iguais, o ser humano individual iria pesar as *chances* em termos de seus desejos, ansiedades e paixões pessoais, que são apenas seus.

Em última análise, então, a igualdade de oportunidades só existe do ponto de vista objetivo. As *chances* subjetivas são desiguais e, como ensina Platão... para desiguais, iguais se tornam desiguais.

Entretanto, vale a pena lutar pelo ideal da igualdade de oportunidades, no sentido objetivo. Não se deve interpretá-lo, porém, como se o efeito de sua realização fosse prover "um ponto de partida igual para todos". A maior parte dos autores que trata desse problema referiu-se a diversos fatores que impossibilitam o ponto de partida igual: entre eles, as diferenças de riqueza, a pressão do meio ambiente material (como habitação, higiene, etc.), condições econômicas (como o fato de que apenas poucos homens podem dedicar energias à educação até à idade madura sem serem compelidos logo a competir por um emprego, ou a desigualdade de acesso às informações, particularmente às informações financeiras). Deve-se, talvez, adicionar a essa lista a desigualdade no tempo de lazer...

Mas o ideal de igualdade de oportunidades pode significar outra coisa, embora uma coisa muito mais modesta. Deveria assegurar ao indivíduo envolvido com vários grupos através de laços humanos o direito de buscar a felicidade... e com isso — nos termos de sua própria definição — o máximo de auto-realização que sua situação na realidade social permitir.

EPILOGO: CIÊNCIA SOCIAL FAZ SENTIDO

Onde pode o cientista encontrar garantia de que está estabelecendo um sistema real unificado? Onde estão os instrumentos científicos para desempenhar essa difícil tarefa? A resposta é que, em cada ramo das Ciências Sociais que tenha chegado ao estágio de desenvolvimento teórico, existe uma hipótese fundamental que tanto define os campos de pesquisa como dá o princípio regulador para a construção do sistema de tipos ideais. Na Economia clássica, por exemplo, essa hipótese fundamental é o princípio da utilidade e, na Economia moderna, o princípio marginal. Esse postulado quer dizer: "construa seus tipos ideais como se todos os atores tivessem orientado seu plano de vida e, portanto, todas as suas atividades em relação ao fim principal de conseguir o máximo de utilidade possível com o mínimo de custos; a atividade humana que é orientada desse modo (e somente esse tipo de atividade humana) é o assunto da sua ciência."

Mas, por trás de todas essas afirmações, levanta-se uma questão muito perturbadora. Se o mundo social como objeto de nossa pesquisa científica não é mais do que uma construção típica, por que nos incomodamos com esse jogo intelectual? Nossa atividade científica, e especialmente a que trata do mundo social, também é desempenhada dentro de uma certa relação meios-fim ou, mais precisamente, para adquirir conhecimento para dominar o mundo, o mundo real, não o criado graças ao cientista. Queremos descobrir o que acontece no mundo real e não nas fantasias de uns poucos excêntricos sofisticados.

Existem alguns argumentos para aquietar tal interlocutor. Antes de tudo, a construção do mundo científico não é um ato arbitrário do cientista, que ele pode desempenhar a seu bel-prazer:

1. Todo cientista herdou de seus ancestrais, como um estoque de proposições aprovadas, limites históricos para o reino da sua ciência.

2. O postulado de adequação requer que a construção típica seja compatível com a totalidade tanto de nossa vida diária quanto de nossa experiência científica...

O cientista social, portanto, pode continuar seu trabalho com total segurança. Seus métodos esclarecidos, regidos pelos postulados mencionados, lhe dão a confiança de que ele nunca vai perder o contato com o mundo da vida diária. E, na medida em que usa com sucesso métodos que foram aprovados e ainda o são, ele está bem certo em ir adiante sem se preocupar com problemas metodológicos. A metodologia não é uma preceptora ou tutora do cientista. É sempre aluna, e não há, em nenhum campo científico, grande mestre que não pudesse ensinar aos metodologistas como proceder. Mas o professor realmente bom sempre tem o que aprender de seus alunos. Arnold Schönberg, famoso compositor, começa o prefácio de seu livro magistral sobre a teoria da harmonia com a frase: "Este livro aprendi de meus alunos." No papel de metodologista, o cientista tem de fazer perguntas inteligentes sobre a técnica de seu professor. E se essas perguntas ajudarem outros a repensar o que realmente fazem e, talvez, a superar certas dificuldades intrínsecas, ocultas na base do edifício científico, onde os cientistas nunca põem o pé, então a metodologia desempenhou sua tarefa.

Glossário de Termos Seleccionados

Os trabalhos de Schutz estão cheios de termos alheios à Fenomenologia ou que foram depois redefinidos por fenomenologistas. Para ajudar o leitor não-familiarizado com essa terminologia, tais termos foram aqui reunidos e explicados.

Abordagem eidética. O principal nível da pesquisa fenomenológica. Serve para estabelecer os traços e características "essenciais" dos objetos concretos de apreensão. Os traços eidéticos dos objetos de pensamento consistem em significados gerais constituídos pelos processos cognitivos.

Afetar o mundo. Diz-se de toda ação humana que afeta os objetos, pessoas e eventos do "mundo exterior" do ambiente de uma pessoa.

Alcance. A escala de captação, através de cognição ou de manipulação, de uma pessoa com relação ao seu ambiente. Os objetos, etc., em seu "mundo" ambiental estão a seu *alcance real* ou a seu *alcance potencial* ou *atingível*, ou estiveram a seu alcance real e estão agora a seu *alcance recuperável*; finalmente, podem estar situados num "mundo além de seu alcance" e controle.

Apreensão. A interpretação espontânea da percepção sensorial em termos de experiências passadas e conhecimento anteriormente adquirido do objeto percebido.

Apreensão. A captação mental não só de percepções como de lembranças e imagens da fantasia.

Apresentação. Uma experiência real que remete a outra experiência que não é dada através da percepção. Por exemplo, ao perceber um objeto, imediatamente adicionamos à imagem mental que fazemos dele aspectos que não estão ao alcance de nossa percepção, tais como a cor e a forma de sua parte de trás.

Atenção. A atenção ativa é o estado de "alerta total" e agudeza de percepção no voltar-se conscientemente para um objeto, fato, etc., combinados com mais outras considerações, antecipações, etc., de suas características e usos. Um *ato de atenção* é um "ato livre" do voltar-se para, voluntária e seletivamente, ou prestar atenção a, alertadamente, certos traços, objetos, etc., de um dado ambiente real num momento específico.

Atitude. Uma postura ou posição geral tomada com relação a esferas mais amplas de vida e interesse, inclusive um "estilo" particular de pensar, por exemplo: a atitude do senso comum; a atitude científica.

Atitude natural. A postura mental que uma pessoa toma no lidar espontâneo e de rotina com seus afazeres diários; e a base de sua interpretação do mundo da vida como um todo e em seus vários aspectos. O mundo da vida é o *mundo da atitude natural*. Nele, as coisas são tidas como pressupostos.

Cogitação. O termo é usado em sentido amplo, incluindo volições, sentimentos e emoções, bem como pensamento racional.

Colocação entre parênteses. Um mecanismo da pesquisa fenomenológica que consiste num esforço deliberado para colocar de lado todos os julgamentos ontológicos sobre a "natureza" e a "essência" de coisas, eventos, etc. Desse modo, a "realidade" de coisas e eventos não é negada, mas "colocada entre parênteses". Através desse procedimento, os processos mentais do vivenciar transformam-se no objeto básico da Fenomenologia.

Compreensão — Verstehen. Compreender, em geral, significa compreender o significado de alguma coisa. O que é compreendido é significativo. A compreensão é a base de toda intersubjetividade interativa. As pessoas lidam umas com as outras com sucesso somente na medida em que reciprocamente compreendem os motivos, intenções, etc., umas das outras, pelo menos na medida em que isso é relevante para os seus propósitos em questão. A compreensão é "a forma de experiência do conhecimento do senso comum dos negócios humanos" (Schutz). A *compreensão sociológica* é resultado da interpretação subjetiva de um sociólogo dos fenômenos da conduta humana que ele estuda. Como tal, pertence ao reino objetivo do método sociológico e da teoria interpretativa.

Conhecimento. Para uma pessoa na vida cotidiana, o conhecimento é o que ela achar que seja o caso. Essencialmente, diz respeito aos assuntos práticos e, freqüentemente, consiste em receitas para todos os tipos de conduta e atividade. O conhecimento do senso comum abrange desde um conhecimento próximo ao do experto até à vagueza extrema. O que uma pessoa sabe, *in toto*, é o seu *estoque de conhecimento*. Como um todo, esse estoque é incoerente, inconsistente e só parcialmente claro. Serve aos seus propósitos adequadamente na medida em que suas receitas produzem resultados satisfatórios na ação e seus princípios explicações satisfatórias. Ao contrário, o conhecimento filosófico e científico serve apenas a interesses intelectuais e está sujeito a controle, princípios de coerência e consistência, etc.

Constituição. O termo se refere à constituição de objetos de pensamento (*cogitata*) e indica os processos de esclarecimento do significado, estabelecimento de contexto de significado e mobilização de conhecimento prévio relacionado com objetos específicos da vida consciente em curso. É um processo cumulativo através do qual os resultados cognitivos de experiências repetidas do "mesmo objeto" são depositados ("sedimentados") na mente.

Deliberação. A "experiência da dúvida, do questionamento, da escolha e da decisão" (Schutz). A deliberação pode levar à constituição e revisão de objetos de pensamento ou a decisões numa linha de ação específica.

Dúvida. A situação de dúvida surge quando uma pessoa não pode mais tomar uma situação como pressuposta porque alguns de seus elementos, se não todos, desafiam a sua explicação em termos do seu conhecimento à mão. A dúvida pode levar à resignação, à pesquisa, a uma redefinição da situação ou a um novo planejamento da ação.

Eidos. As características "essenciais" ou gerais de qualquer objeto perceptível, em contraste com seus traços empíricos variáveis. *Eidos* pertence à esfera de significados na qual se constituem os objetos de percepção e de cogitação.

Epoché. A suspensão da crença nas características ontológicas dos objetos, fatos, etc., vivenciados. Cada reino básico da experiência humana (vida cotidiana, ciência, etc.) tem seu *epoché* particular.

Espontaneidade. O modo básico da experiência imediata, essencialmente ativa. Significa estar imerso na experiência em curso e exclui autoconsciência.

Estilo cognitivo. O estilo que governa a conduta e a experiência dentro de determinados reinos da experiência, tais como a vida cotidiana, a poesia, a ciência. Envolve diferentes graus de "alerta" e desatenção, concentração e dispersão, exame crítico e aceitação cega, etc., e influencia a percepção da pessoa de si própria e dos outros, e também a sua experiência do tempo.

Evidência. Aquilo que, à luz das experiências acumuladas e do conhecimento de uma pessoa, surge como inquestionavelmente verdadeiro.

Experiência. O ponto de partida básico de todas as considerações fenomenológicas é a experiência *essencialmente real* ou *imediatamente vivida*, isto é, a *corrente de experiência* subjetiva, que flui espontaneamente, na qual o indivíduo vive e que, como uma corrente de consciência, carrega consigo laços espontâneos, traços de memória, etc., relativos a outras experiências anteriores. A experiência se torna *experiência subjetivamente significativa* somente através de um ato de reflexão, através do qual uma experiência essencialmente real é, em retrospectiva, conscientemente apreendida e cognitivamente constituída. No curso de sua vida, uma pessoa compila um *estoque de experiência*, que a habilita a definir as situações nas quais se encontra e a guiar sua conduta nelas.

Experiência predicativa. A experiência indireta de objetos, fatos, etc. Baseia-se em julgamentos interpretativos, que utilizam o estoque de conhecimento já existente de uma pessoa, e consiste em atribuir certas características (predicados) a objetos, etc., que estão fora do reino do conhecimento pessoal da pessoa.

Experiência pré-predicativa. A experiência direta de objetos, pessoas, etc. Estabelece o conhecimento pré-predicativo ou direto dos objetos, pessoas, etc.

Horizonte. Um fenômeno característico de todas as experiências mentais e esforços cognitivos. Cada apreensão, lembrança, problema, etc., tem um centro ou "núcleo", o qual é cercado por uma "orla" de impressões, fatores, memórias, considerações, expectativas, etc., que se relacionam com o centro, embora não sejam, no momento, centrais. Juntos, o centro e a orla formam o horizonte de uma determinada fase da consciência mental. As áreas da "orla" podem ser estruturadas (por exemplo, como áreas centrais, áreas da frente e áreas do fundo) e assim formar diversos horizontes em torno do mesmo núcleo de experiência consciente.

Idealização. Um princípio geral com base em muitas experiências passadas, que expressa confiança em expectativas referentes a experiências futuras. Por exemplo, com a idealização do "posso fazer isso de novo" expressa-se a convicção da segurança e estabilidade básicas do mundo da vida cotidiana.

Imediateidade. A característica fundamental de toda experiência real, de vivenciar. A imediateidade é espacial e temporal: aqui e agora.

Intencionalidade. A característica básica da consciência: é sempre consciência de alguma coisa; é dirigida para alguma coisa; e, por sua vez, é "determinada pelo objeto intencional do qual é uma consciência" (Schutz). O *objeto intencional*, então, é o objeto intencionado e significado pelo indivíduo e isolado, por ele, através da atenção de apreensão e da atenção cognitiva. Um *ato intencional* é qualquer ato no, e através do, qual uma pessoa vivencia um objeto, seja ele físico ou ideal. Através dele, o objeto constitui-se cognitivamente.

Interesse. O foco de motivação específico que determina, numa situação específica, a definição da situação de uma pessoa e seu objetivo, propósito ou outra linha de conduta em particular. O interesse concreto da situação é chamado *interesse à mão*.

Intersubjetividade. Uma categoria que, em geral, se refere (especialmente em termos cognitivos) ao que é comum a vários indivíduos. Na vida diária, uma pessoa toma a existência de outras como pressuposta. Ela raciocina e age na hipótese de que esses outros são basicamente pessoas como ela própria, imbuídas de consciência e vontade, desejos e emoções. O conjunto das experiências no decorrer da vida de uma pessoa confirma e reforça

a convicção de que, em princípio, e em circunstâncias "normais", pessoas em contato umas com as outras, pelo menos na medida em que são capazes de lidar umas com as outras com sucesso, "compreendem" umas às outras. Os fenomenologistas colocaram o *problema da intersubjetividade*. Em termos da Psicologia Fenomenologista, esse problema pode ser subdividido em duas questões: 1) como se constitui em minha mente "o outro eu" como um eu com as mesmas características (eidéticas) básicas do meu eu? 2) como é possível a experiência de um intercâmbio com outro eu, ou como se constitui a experiência de minha "compreensão" do outro e da "compreensão" dele de mim?

Monotético — politético — sintético. Modos de apreensão, compreensão, apreensão, etc. Qualquer objeto de experiência pode ser visto "de uma vez" ou *monoteticamente*. Isso pode ocorrer mesmo que o objeto em si só possa ser captado *politeticamente*, isto é, numa sequência de etapas que sucedem uma à outra no tempo, como a apresentação de uma idéia na fala de uma pessoa, que se desdobra. A ação comunicativa de quem fala, de sua parte, constitui um *ato politético*. As afirmações sucessivas de sua fala tornam-se *sintéticas* porque seus elementos politéticos são reunidos e, finalmente, formam uma unidade complexa. Em retrospectiva, a unidade sintética de elementos politéticos pode convergir para uma idéia única e se transformar num *objeto monotético*.

Mundo. O termo se refere à experiência subjetiva e à compreensão. É, primeiro, um mundo de alguém ou, mais precisamente, do indivíduo que vivencia concretamente e, segundo, o mundo de uma esfera de experiência mais ou menos específica. No sentido diretamente subjetivo, um mundo é a totalidade de uma esfera específica de experiência, conforme vista e compreendida por um indivíduo específico, num momento determinado e em circunstâncias específicas. Qualquer indivíduo pode viver sucessiva, alternada ou ocasionalmente num número indeterminado de mundos: o mundo da vida, o mundo do brinquedo e da fantasia, o mundo dos sonhos, etc. A aplicação do termo *mundo* a todas essas múltiplas esferas de experiência é justificada subjetivamente pelo fato de que, para o indivíduo que vivencia, a esfera na qual ele se encontra no momento é, de fato, o mundo inteiro. Objetivamente, para o sociólogo fenomenologista, cada esfera é limitada e tem apenas relevância relativa. Portanto, ele prefere chamá-las de "províncias finitas do significado".

Mundo da vida; também Mundo da vida cotidiana. A esfera total das experiências de um indivíduo, a qual é delimitada pelos objetos, pessoas e eventos encontrados na busca dos objetivos pragmáticos do viver. É um "mundo" em que a pessoa está "totalmente alerta" e que se afirma como a "principal realidade" da vida dela.

Mundo exterior. A esfera dos objetos, pessoas e eventos aprecebidos, aos quais o indivíduo que vivencia atribui "existência real", fora de sua própria mente.

Noema e noese. O *noema* é o objeto intencional, a coisa aprecebida e vivenciada. *Noese* é o processo de vivenciar.

Objetividade. A postura mental do observador desinteressado. Basicamente, o *ponto de vista objetivo* é o ponto de vista do observador não-envolvido.

Objetos instituídos. Os objetos no ambiente de uma pessoa aos quais ela atribui um significado intencional específico.

Orientação para o Eles. A inclinação em relação a outros com quem não temos contato direto e de cuja existência só temos vagas noções gerais. Por exemplo, confiar uma carta ao correio na expectativa de que "alguém" (carteiros, como tipo geral) vai se encarregar de que ela chegue ao seu destino.

Orientação para o Tu. A orientação em relação a outra pessoa, com quem se está em contato direto, isto é, "face a face", e a quem se concebe como uma pessoa específica.

Par. Um traço fundamental da apresentação. Ocorre sempre que, em função da necessidade de cognição, apresentamos, junto com um fenômeno percebido, características que não aparecem de modo perceptivo, mas sem as quais não somos capazes de pensar o objeto percebido. Por exemplo, percebemos diretamente o corpo que se movimenta de outra pessoa, e necessariamente o comparamos com a nossa noção geral de um *alter ego*.

Plano de vida. O "sistema supremo" de objetivos e linhas de ação totais da vida de um indivíduo, como um todo, em contraste a planos e objetivos para períodos limitados. Tal plano não tem de ser deliberado; pode ser imposto; e pode mudar no decorrer da vida da pessoa.

Protensão — retenção. *Protensão* designa uma experiência que se espera que suceda imediatamente após a experiência presente. *Retenção* se refere à lembrança de uma experiência que acabou de passar.

Redução fenomenológica. O procedimento básico do método fenomenológico. Através da "colocação entre parênteses", todos os julgamentos sobre a natureza ontológica dos objetos, eventos, etc., percebidos e de ignorar sua qualidade de únicos, aquilo que é dado na experiência cognitiva é reduzido a seus "elementos essenciais".

Relacionamento do Nós. O relacionamento que surge quando duas pessoas, lidando uma com a outra numa situação "face a face", consideram-se uma à outra, reciprocamente, numa orientação para o Tu. É consumido num período de participação de cada uma na vida da outra, não importa quão curto. Não pressupõe nenhum envolvimento emocional.

Relevância. A importância atribuída por um indivíduo a aspectos selecionados, etc., de situações específicas e de suas atividades e planos. De acordo com os diversos interesses e envoltimentos de uma pessoa, existem, para ela, vários *domínios de relevância*. Juntos, formam o seu *sistema de relevâncias*, com suas próprias prioridades e preferências, nem sempre claramente distintas e nem sempre estáveis por períodos mais longos. Em todos

os momentos, esse sistema tem zonas específicas de relevâncias, relevância primordial, relevância menor e irrelevância relativa. Na medida em que as relevâncias surgem dos próprios interesses e motivações de uma pessoa, são volitivas. Se são forçadas ou por condições da situação ou por imposição social, são impostas. Assim, os sistemas de relevâncias sociais são impostos. Relevâncias comuns ocorrem no envolvimento direto das pessoas (relações do Nós).

Sedimentação. O processo pelo qual elementos de conhecimento, suas interpretações e implicações são integrados às camadas de conhecimento anteriormente adquirido. Os itens sedimentados se fundem a tipificações existentes, etc., ou formam o núcleo de outras novas. Dos dois modos, eles se tornam "posses habituais" da pessoa. As "atividades do vivenciar" da consciência humana são, então, o estoque de conhecimento de uma pessoa, constituído por meio de sedimentação.

Significado. O significado de uma experiência é estabelecido, em retrospectiva, através da interpretação. *Significado subjetivo* é aquele significado que uma pessoa atribui às suas próprias experiências e ações. *Significado objetivo* é o significado imputado à conduta de outra pessoa por um observador. Toda conduta humana surge num contexto de significado subjetivo. A auto-interpretação significativa da conduta humana consiste em relacionar experiências específicas a outras experiências, à luz das motivações e interesses em questão de uma pessoa. Em contraste, a interpretação da conduta de outra pessoa consiste em relacionar a conduta observada com um contexto de significado objetivo, que consiste, por sua vez, em concepções preestabelecidas, generalizadas e tipificadas.

Subjetividade. No sentido imediato, o termo se refere exclusivamente a experiências, cogitações, motivos, etc., de um indivíduo concreto. Em termos restritos, o significado subjetivo inerente à conduta é sempre o significado que a pessoa que age atribui à sua própria conduta: consiste em seus motivos, isto é, suas razões para agir e seus objetivos, seus planos imediatos ou a longo prazo, sua definição da situação e de outras pessoas, sua concepção de seu próprio papel na situação dada, etc. Deve-se distinguir subjetividade genuína do ponto de vista subjetivo dos observadores sociológicos, para quem os significados subjetivos são fatores fundamentais de todos os relacionamentos de interação em estudo. Ao lidar com eles, usam quadros de referência específicos, isto é, conjuntos de conceitos objetivos que se referem à subjetividade da conduta humana. Em termos de metodologia, esses conceitos em nada diferem daqueles do ponto de vista objetivo. A diferença está no objeto e no procedimento pelo qual a informação sociológica é obtida. A única fonte direta de informação subjetiva é o próprio indivíduo observado. A aplicação de um quadro de referência objetivo, levando em conta o ponto de vista subjetivo, leva à análise sociológica da informação subjetiva reunida e à interpretação subjetiva dos fenômenos sociais.

Tensão de consciência. O estado atento da consciência, que varia nos diferentes reinos da experiência, indo desde o "alerta total, na realidade da vida cotidiana, até o sono, no mundo dos sonhos" (Schutz).

Bibliografia dos Escritos de Alfred Schutz

I. Livros

- 1932 *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Viena: Springer, 1932. 2.^a ed., inalterada, Viena: Springer, 1960.
- 1967 *The Phenomenology of the Social World.* Tradução inglesa de George Walsh e Frederick Lehnert. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.
- 1970 *Reflections on the Problem of Relevance.* Organizado e com uma Introdução por Richard M. Zahner. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970.
- CP I *Collected Papers I: The Problem of Social Reality.* Organizado e com uma Introdução por Maurice Natanson. Com um Prefácio de H. L. van Breda. Haia: Nijhoff, 1962.
- CP II *Collected Papers II: Studies in Social Theory.* Organizado e com uma Introdução por Arvid Brodersen. Haia: Nijhoff, 1964.
- CP III *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy.* Organizado por Ilse Schutz. Com uma Introdução por Aron Gurwitsch. Haia: Nijhoff, 1966.

II. Artigos e Ensaios

- 1940a "Phenomenology and the Social Sciences". Em Marvin Farber (org.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940; 164-86. CP I, 118-39.
- 1940b "Editor's Preface" to "Edmund Husserl: Notizen zur Raumkonstitution". *Philosophy and Phenomenological Research*, 1,1 (1940): 21-25.
- 1941 "William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted". *Philosophy and Phenomenological Research*, 1,4 (1941): 442-52. CP III, 1-14.
- 1942 "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2,3 (1942): 323-47. CP I, 150-79.
- 1943 "The Problem of Rationality in the Social World". *Economica* 23d Year: New Series 10,38 (1943): 130-49. CP II, 64-88.

- 1944 "The Stranger: An Essay in Social Psychology". *American Journal of Sociology* 49,6 (1944): 499-507. CP II, 91-105.
- 1945a "The Homocenter". *American Journal of Sociology* 50,5 (1945): 369-76. CP II, 106-19.
- 1945b "Some Leading Concepts of Phenomenology". *Social Research* 12,1 (1945): 77-97. CP I, 99-117.
- 1945c "On Multiple Realities". *Philosophy and Phenomenological Research* 5,4 (1945): 533-76. CP I, 207-59.
- 1946 "The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge". *Social Research* 13,4 (1946): 465-78. CP II, 120-34.
- 1948 "Sartre's Theory of the Alter Ego". *Philosophy and Phenomenological Research* 9,2 (1948): 181-99. CP I, 180-203.
- 1950a "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness". *Social Research* 17,3 (1950): 365-94. CP I, 260-86.
- 1950b "Felix Kaufmann: 1895-1949". *Social Research* 17,1 (1950): 1-7.
- 1951a "Choosing Among Projects of Action". *Philosophy and Phenomenological Research* 12,2 (1951): 161-84. CP I, 67-96.
- 1951b "Making Music Together: A Study in Social Relationships". *Social Research* 18,1 (1951): 76-97. CP II, 159-78.
- 1952 "Santayana on Society and Government". *Social Research* 19,2 (1952): 220-46. CP II, 201-25.
- 1953a "Discussion: Edmund Husserl's Ideas, Volume II". *Philosophy and Phenomenological Research* 13,3 (1953): 394-413. CP III, 15-39.
- 1953b "Discussion: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideas III. By Edmund Husserl)". *Philosophy and Phenomenological Research* 13,4 (1953): 506-14. CP III, 40-50.
- 1953c "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action". *Philosophy and Phenomenological Research* 14,1 (1953): 1-37. CP I, 3-47.
- 1954 "Concept and Theory Formation in the Social Sciences". *The Journal of Philosophy* 51,9 (1954): 257-74. CP I, 48-66.
- 1955a "Don Quijote y el problema de la realidad". Tradução espanhola do Professor e Sr.^a Luis Recasens-Siches. *Dianoia*, Anuario de Filosofia, 1,1 (1955): 312-30. Versão inglesa sob o título de "Don Quixote and the Problem of Reality". Em CP II, 155-58.
- 1955b "Symbol, Reality and Society". Capítulo 7 de Lyman Bryson, Louis Finkelstein, Hudson Haglund e R. M. MacIver, *Symbols and Society*: XIV Simpósio sobre Ciência, Filosofia e Religião. Nova York: Conferência sobre Ciência, Filosofia e Religião, 1955. Distribuído por Harper and Brothers. CP I, 287-356.
- 1956a "Mozart and the Philosophers". *Social Research* 23,2 (1956): 219-42. CP II, 179-200.
- 1956b "Max Scheler: 1874-1928". Tradução francesa em Maurice Merleau-Ponty (org.), *Les philosophes célèbres*. Paris: Lucien Mazenod, 1956; 330-35.

- "Max Scheler's Philosophy". Texto original inglês publicado em CP III, 153-44.
- 1957a "Equality and the Meaning Structure of the Social World". Em Lyman Bryson, Clarence H. Faust e Louis Finkelstein (orgs.), *Aspects of Human Equality*. Nova York: Conferência sobre Ciência, Filosofia e Religião em sua Relação com o Modo de Vida Democrático, 1956. Distribuído por Harper and Brothers, Nova York. CP II, 226-73.
- 1957b "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität by Husserl". *Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für Philosophische Kritik*, 5 (1957): 81 e seguintes.
- "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl". CP III, 51-84.
- "Le problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl". *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie N.^o 3*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1959.
- 1957c "Answer to Comments Made in the Discussion of 'The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl' (Royaumont; April 28, 1957)". Traduzido do original alemão em CP III, 87-91.
- 1957d "Max Scheler's Epistemology and Ethics: I". *Review of Metaphysics* 11,2 (dezembro de 1957): 304-14. CP III, 144-54.
- 1958a "Max Scheler's Epistemology and Ethics: II". *Review of Metaphysics* 11,3 (março de 1958): 486-501. CP III, 163-78.
- 1958b "Some Equivocations of the Notion of Responsibility". Em Sidney Hook (org.), *Determinism and Freedom*. Nova York: New York University Press, 1958; 206-8. CP II, 274-76.
- 1959a "Tiresias, or Our Knowledge of Future Events". *Social Research* 26,1 (1959): 71-89. CP II, 277-93.
- 1959b "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* 20,2 (1959): 147-65. CP III, 92-115.
- 1959c "Husserl's Importance for the Social Sciences". Em H. L. van Breda e outros (orgs.), *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Vol. 4 da série *Phaenomenologica*. Haia: Nijhoff, 1959; 86-98. CP I, 140-49.
- 1960 "The Social World and the Theory of Social Action". *Social Research* 27,2 (1960): 203-21. CP II, 3-19.
- 1966a "Some Structures of the Life World". CP III, 116-32.
- 1966b "Scheler's Criticism of Kant's Philosophy". CP III, 153-63.

III. Trabalhos Inéditos

- "Parson's Theory of Social Action". Ensaio escrito em 1940.
- "Die Strukturen der Lebenswelt". Esboços para o manuscrito de um livro. O trabalho de complementação desse manuscrito está sendo realizado pelo Professor Thomas Luckmann da Universidade de Frankfurt a.M. Uma tradução inglesa está em preparo.



(continuação da 1.ª aba)

desenvolveu uma "sociologia filosófica" como uma área dentro de um sistema sociológico mais amplo, como o fizeram SIMMEL e SCHELER antes dele. Pelo contrário, transcendeu essas tentativas e dispôs-se a criar um sistema completo e auto-suficiente de pensamento e prática sociológicos. É esse sistema que se apresenta nesta coletânea de sua obra.

A seleção é efetuada por HELMUT R. WAGNER, professor de Sociologia no Hobart College e no William Smith College, e do Departamento de Pós-Graduação da *New School for Social Research*. Numa introdução, descreve e justifica a estrutura geral da coletânea, procede a um exame das bases fenomenológicas e sociológicas do pensamento de SCHUTZ, assim como dos principais conceitos por este formulados e, com a ajuda de um glossário, fornece explicações para termos menos conhecidos que não tenham sido definidos no próprio texto.

Fenomenologia e Relações Sociais é um livro de sumo interesse para quantos, sociólogos, antropólogos sociais, filósofos, se preocupam em analisar os meios pelos quais o indivíduo se orienta em situações vitais — através de seu acervo de experiência e seu repertório de conhecimentos.

Com
EMPRESA
Rua Co

ZAHAR EDITORES
a cultura a serviço do progresso social
RIO DE JANEIRO